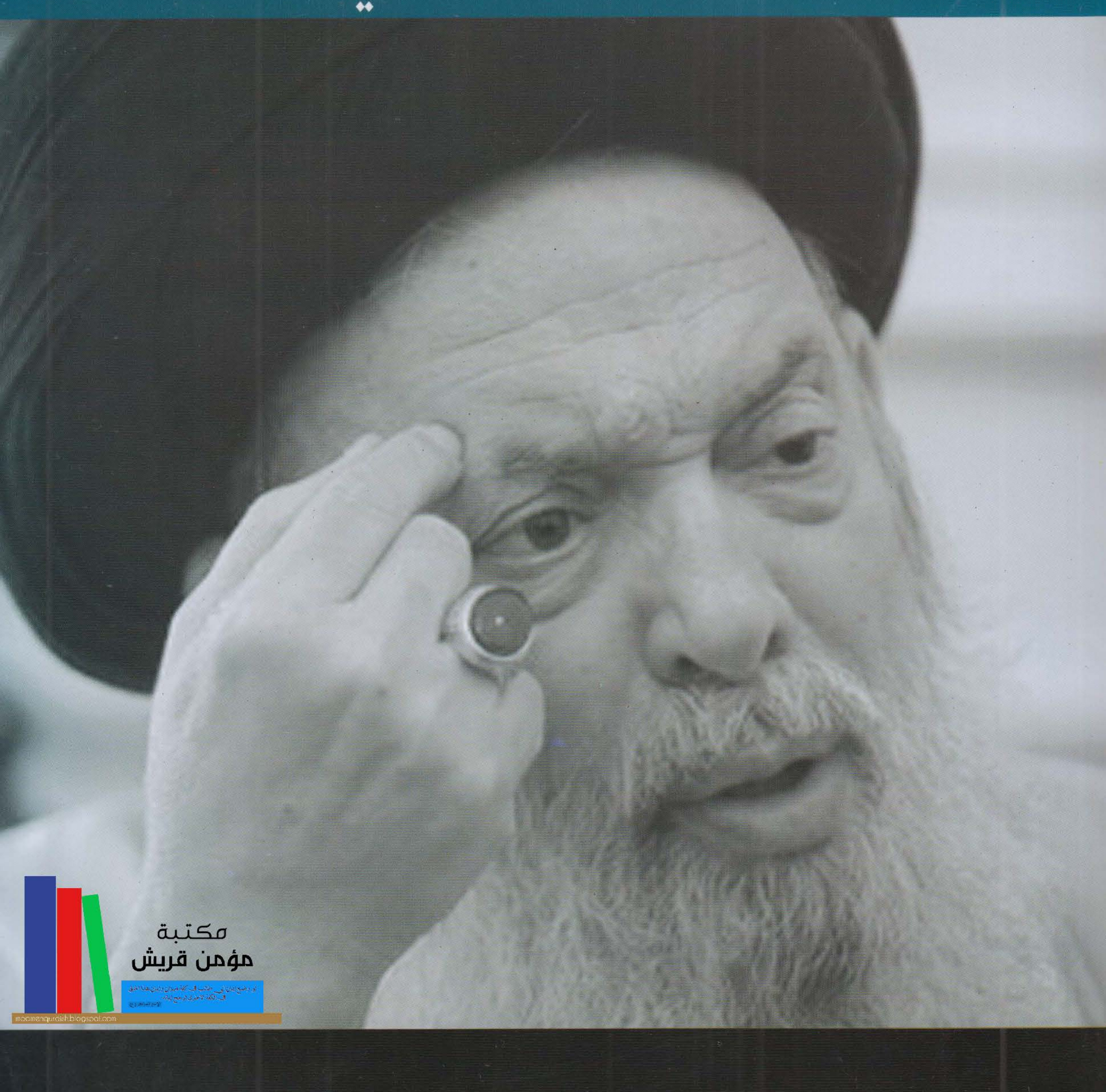
النزعة النقدية
عند السيد فضل اللّه

محمد طاهر الحسيني





الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٤م



لبنان ـ حارة حريك ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام

هاتف: ٥٥٧٠٠٠/ ٠١ ـ ٥٤٤٤٠٢/ ٠١

خليوي: ٥٦٥٠٧٤/ ٠٣

* * *

البريد الإلكتروني

sayedfadlullah@gmail.com
info@tawasolonline.net
info@fadlullahlibrary.com

المواقع الإلكترونية ـ المركز الإسلامي الثقافي

www.sayedfadlullah.org
www.tawasolonline.net
www.fadlullahlibrary.com
youtube/tawasolonline
youtube/sayyedfadlullah

Facebook:
SayyedFadlullah

مكتبة العلّامة المرجع السيّد فضل الله العامة

تواصل أون لاين



النزعة النقديّة

عند السيّد محمد حسين فضل الله رضوان الله عليه

محمد طاهر الحسيني



بسم الله الرحمن الرحيم

المقـدّمــة

قبل ما يقرب من عشرين سنةً كنت أعدّ لبحث يتلمّس المعالم الرئيسيّة للخطاب النقدي لأستاذنا السيّد محمد حسين فضل الله رضي الله عنه، ومتابعة هذا الخطاب وتوزّعه على مساحةٍ واسعةٍ من المسائل والقضايا: من فقه وعقيدة وتاريخ وتفسير وعلوم القرآن، فضلاً عن رصد حركة الإنسان المسلم وما يتّصل بهذا الحراك الاجتماعي.. وقد شاءت الظروف أن أكتب في حياته فصلاً ثم شغلت عنه، فعاودت الكتابة بعد وفاته بين الحين والآخر، فداهمتني ظروف عصيبة، منها مرض والدي ووفاته وابتعادي عن أسرتي، فعدت مرّة أخرى، وقد صادف في أحيانٍ كثيرة أن أكتب وإلى جانبي والدتي، فأكتب صفحة ثم أفتعل سؤالاً وحديثاً لأُسلّيها، مدّة خمسة أشهر إلى حين وفاتها.. وسبحان الله تعالى فقد ارتبط هذا الكتاب بهذه الذكريات الحزينة فقرّرت المضي وصمّمت على إنجازه..

ولم يكن السيّد فضل الله الأول والرائد في هذه الحركة النقدية، فثمّة حراك نقديّ تأسّس ـ ربّما ـ في مطلع القرن العشرين الميلادي، ولكنّه ـ أي السيّد ـ كان الأكثر حضوراً والأعلى صوتاً والأكثر جرأة وشجاعة وتحدّياً، إذ لا معنى لحراك نقدي دونما جرأة وشجاعة وتضحية.

وإذا كان لعددٍ من الأعلام البارزين الدور الريادي والجريء في التأسيس لهذا

التفكير، فقد اخترت التركيز على السيّد فضل الله، للجهة التي ذكرتها، وهي تفرّده بمنهج نقدي شامل ومتكامل، ووفاءً لحقّه علينا معلّماً ومربّياً ومرشداً من جهة أخرى. على أمل أن تتوجّه الأقلام إلى دراسة التجارب النقدية الفكرية لدى الفقهاء والمفكّرين.

محمد طاهر الحسيني
بغداد
١٢/ ٨/ ٢٠١٤م
١٥/ شوّال/ ١٤٣٥هـ



الفصل الأول



الاتّجاه النقدي
في كتابات الإسلاميين

المبحث الأول

الظاهرة النقدية في أدبيّات الإسلاميّين

على الرغم من الطابع التقليديّ للمؤسسة الدينية وحرصها على الاستقرار العقيدي والمعرفي عموماً، وخشيتها من وقوع الاحتراب على خلفية التجاذب الفكري وتأثيره على الأوساط الاجتماعية، فإنَّ هناك اتّجاهاً نقدياً لا يُستهان به نشأ في هذه المؤسسة ونما فيها.

وقد دفع هذا الاتجاه النقدي بالمجتمع بين الحين والآخر إلى التفكير بمسلّماته ومحاولة تغيير الأنماط الثقافية والسلوكية السائدة وتمييزها عن الأُسس والثوابت، وعدم الخلط بين هذه وهذه.

وعبّرت الجهود النقدية عن مدى الحاجة إلى تجديد هذه الأنماط من جهة، ومدى جسامة هذه المهمة، وصعوبة تفاعل قطاعات واسعة من المجتمع مع عددٍ من المراجعات النقدية، ومحاولة تبرير الأُلفة لما هو سائد ومشهور.

ويكاد يكون الفكر النقدي استثناءً لوقتٍ طويل جداً، وربّما تخلو أزمان وأحقاب منه نهائياً، غير أنّه بات أعلى صوتاً منذ منتصف القرن العشرين الميلادي، ولمع نجم عددٍ من الروّاد في سبيل تجذيره وتكريسه.

وأظنّ أنّ ثمّة حاجةً ماسةً لدراسة هذا الملف، ومدى تأثيره في تغيير ما هو سائد، والقدرة على التواصل بين حلقات الاتجاه النقدي في هذا السبيل، وفيما

إذا كانت الجهود متضافرة ومتّصلة على نحوٍ فاعل ومؤثّر.

ثمّة جهودٌ كبيرةٌ لعددٍ من الفقهاء والمفكّرين بُذِلت في سبيل إرساء خطاب نقدي، يستهدف عدداً من المحطات المتوقّفة والمتكلّسة في حياة المجتمع، بغية تنويره والنهوض به إلى مستوى أرفع.

وأظنّ أنّ التراث الديني كما التاريخ الديني يزخر بفكر نقديّ رصين وفعّال، ولكن إذا توقّفنا عند بعض مفاصل التاريخ النقدي، فإنّنا نؤرّخ لأهم حلقاته في القرن العشرين الميلادي. ومن أبرز وجوه الحركة الفكرية النقديّة:

١ ـ السيّد محسن الأمين (ت ١٩٥٢) وهو أحد الفقهاء المعروفين، ولد في جبل عامل (لبنان) ودرس في النجف الأشرف (العراق) وقضى بقيّة عمره في دمشق (سوريا).

تركَّز مشروعه النقدي، على ثلاثة محاور: المحور التعليمي، والاجتماعي، ومحور الشعائر والطقوس الدينية.

وقد انبرى السيّد محسن الأمين إلى التركيز على ظاهرة الأمّية والجهل المطبق، حيث ينصرف الناس عن التعلُّم والالتحاق بركب المعرفة، كما واجه مظاهر الانقسام الحادّ في المجتمع وشيوع ظاهرة الفُرقة والاحتراب والخصومات الشديدة بين الفئات المختلفة في المجتمع العربي والمسلم.

وشدَّد نقده للمظاهر الشكلية للتديّن، ومن ذلك الشعائر الدينية التي ترتبط بأهل البيت عليهم السلام، وبالتحديد بإحياء مناسبة استشهاد الإمام الحسين عليه السلام.

وتصدّى لتنزيه التاريخ الحسيني والروايات التي نُسجت لغرض استدرار الدمع وتهييج العاطفة، ولذلك «رأى أنّ تدريب القرّاء على قراءة ما هو صحيح وموثّق لا يتمّ إلاّ بوضع كتاب خاص لهذا الغرض، فألّف كتابه المهم، المجالس

السنيّة في مناقب ومصائب العترة النبوية..»[1].

وقد تعاهد السيّد الأمين، المجالس الحسينية، التي تعقد لإحياء ذكرى استشهاد الحسين عليه السلام، والتي دأب الخطباء وقرّاء التعزية على الحديث فيها وتلاوة القصص والشعر، فكانت له مواقف نقديّة تفصيليّة تجاه هؤلاء الخطباء والمتشدّدين، ومواجهة حالات الخروج على الأصول والقواعد العلمية والشرعية أيضاً[2].

وقد وجّه السيّد الأمين سهام نقده إلى بعض الشعائر الحسينية، ودعا إلى تنزيه هذه الشعائر من الممارسات الخاطئة والتي لا علاقة لها بالحسين وثورته ومبادئه، فكتب بحثاً بعنوان «التنزيه»، وهو ـ ربّما ـ أول بحث مفصَّل يتصدّى لنقد هذه الممارسات ويؤشِّر بلغة صريحة وقوية على عدم صلاحيتها للتعبير عن الولاء للحسين عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ السيّد الأمين بقي ثابتاً راسخاً في موقفه النقدي، رغم الهجوم الشرس الذي تعرَّض له من بعض رجال المؤسسة الدينية والشرائح الاجتماعية.

يُذكر أنّ للسيّد الأمين مؤسسات تعليمية عصرية أسّسها في دمشق للجيل الجديد بغية تدعيم مشروعه النقدي.

٢ ـ الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (ت ١٩٥٤)، وهو أحد أشهر مراجع النجف الأشرف، فقيه ومتكلّم وأديب وفيلسوف، ترك تراثاً علمياً ضخماً ومهماً، يُعبِّر عن موسوعية فريدة.

وضمّ إلى دوره العلمي، دوراً سياسياً بارزاً، تشهد له مواقفه السياسية تُجاه

---

(١) د. العاتي، إبراهيم، آفاق التجديد الإسلاميّ ـ أعلام وتيارات، دار الهادي، طـ أولى/ ٢٠٠٣ ـ بيروت، ص ١٤٤.
(٢) م.ن، ص ١٤٤.

الأحداث والتطورات التي عاشها العراق قبل وبعد تأسيس دولته.

ويعتبر الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء أحد روّاد الفكر النقدي الحديث، فعاش مهموماً بالأثقال التي خيَّمت على البلاد العربية والإسلامية وتحديداً العراق.

وساعد الشيخ آل كاشف الغطاء على ترسيخ الروح النقدية، لديه اطّلاعُه الواسع على ثقافات الأمم واتّصالاته الواسعة برجال الثقافة على اختلاف انتماءاتهم العرقية والدينية والمذهبية.

وقد ركّز الشيخ ملاحظاته النقديّة على المحور الاجتماعي الديني، وكان من أبرز هذه الملاحظات، تحذيره من خطورة تخلّي المؤسسة الدينيّة عن الدعوة والوعظ والإرشاد وتعليم الناس، وإهمالهم على جهلهم وسذاجتهم، ممّا أفرغ صدورهم من الديانة والحقيقة إلاّ ما يسمعه هؤلاء الناس من الآباء والأمهات[1].

كما ركّز على حال المسلمين، وانتقد ظاهرة التمزّق والتشرذم، لأنّه كان يعتقد أنّ الإسلام لا يقوم إلاّ على دعامتين: كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة[2].

وإذ يدعو الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء إلى توحيد كلمة المسلمين وتجاوز مشكلة انفصام عرى وحدتهم، فإنّه يوجّه نقداً لاذعاً لما دأب عليه رجال الدين المسلمون، من سلوك شكليٍّ ظاهريٍّ لا يتجاوز السطح، ولا يستقرّ في الصدور، حيث إنّه اتّهم مشاريعهم الوحدوية بتزويق الألفاظ وتنميق العبارات، أو نشر الخطب والمقالات وضجيج الصحف وعجيج الأقلام ـ على حدّ تعبيره ـ لأنّه يرى أنّ الاتّحاد لا يقوم على ألفاظٍ فارغة وأقوال بليغة وحِكَمٍ بالغة، مهما بلغت من أوج البلاغة وشأو الفصاحة، بل يقوم على صفاء النيّة وإخلاص

(١) د. العاتي، المرجع السابق نفسه، ص ٨٣.
(٢) م.ن، ص ٨٥.

الطوية وأعمال جدّ ونشاط كما يقول[١].

وقد تصدّى الشيخ كاشف الغطاء للظواهر الاجتماعية الهابطة، والتي قد تَلْبس لباس الدين، ولذلك انتقد وبشدّة الممارسات الصبيانيّة والطائشة التي دأب على إحيائها عددٌ من الطائشين والجاهلين في الأيام العشرة الأولى من شهر ربيع الأول، وكان لموقف الشيخ آل كاشف الغطاء أثرٌ كبيرٌ في إنهاء هذه الظاهرة نهائياً في النجف[٢].

ومن أهم آرائه النقدية للسلوك الديني التقليدي، السائد لدى المؤمنين في التعبير عن التزامهم الديني، ولذلك انتقد إصرارهم على بناء المساجد أو صرف ثلث الميت (من التِركة) في مشاريع لم تعد منتجة، وشجّع على صرفها في مشاريع صحيّة وأمثالها[٣].

ومن المعلوم أنّ المجاهرة بهذه الأفكار في تلك الأزمان لم تكن لتمرّ دون ردود فعل غاضبة، قد تصل إلى التسقيط الاجتماعي بل أَزْيدَ من ذلك.

ولعلّ من المهم، الإشارة إلى رؤيته الرائدة حول تعليم المرأة، في وقت كان يبدو فيه تعليمها محرّماً أو عيباً أو...، وقد ردّ على المتعلّلين بالروايات والأحاديث وفسّرها في ضوء المحيط الاجتماعي السائد يوم ذاك، من قلّة الممارسة والتجارب والمعاملة، واستغرب من تفضيل الرجل الجاهل والسافل ـ على حدّ تعبيره ـ على المرأة المتعلّمة[٤].

٣ ـ الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٩٦٤)، وهو من أبرز الفقهاء المجدّدين، ويعتبر رائد تجربة التحديث والتنظيم التعليمي في مدرسة النجف الأشرف

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٨٧.
(٢) م.ن، ص ٩١.
(٣) م.ن، ص ٧٢.
(٤) م.ن،ص ٧٤.

العلمية، من خلال مشروعه في (منتدى النشر) و(كلية الفقه).

ويُعدُّ البُعد الإصلاحي في حياة الشيخ المظفر بعداً أصيلاً ومنذ وقت مبكّر في حياته، وإنْ كان نفسه نفى عن نفسه وَصْفَ المُصلح، كما ورد في أوراقه ويومياته. ولعلّ ذلك من باب التواضع أو لجهة حقيقية، كونه اعترف بغياب روح الجرأة والصراحة لديه وتغليب ما أسماه بالمجاملة في حياته[1].

وقد قام مشروعه الإصلاحي في تحديث التعليم الديني على رؤية نقدية علمية للمناهج السائدة في حوزة النجف، من حيث قدم المناهج المتداولة، وفقرها من المعارف العصرية، فضلاً عن إهدار الوقت في إعداد الطالب والإطالة غير اللازمة في هذا الإعداد. مع أنّ مشروعه في الحقيقة قد تجاوز المشروع التعليمي ونشر التراث الديني، كما يقول هو، وقد برّره خوفاً من ردود الفعل[2].

وقد دفع الشيخ المظفر إلى تحمّل المشروع الإصلاحي هو رؤيته النقديّة لمجمل ما يجري في النجف وتحديداً حوزتها ومؤسّستها الدينية، حيث طالها بالنقد وعلى أعلى المستويات، وشكّك في عمليات اختيار المرجع الأعلى وما يتّصل بشرط العدالة وما عليه الواقع[3]، فضلاً عن ما أسماه بالعيوب السائدة في النجف من يأسٍ وخوف وشعور بالضعف وانعدام الثقة، والتفرّق والجهل بالأوضاع الحاضرة والجمود السائد في هذه المؤسّسة[4].

ولكن، يُلاحظ أنّ معظم هذه الملاحظات النقدية، كانت موضع الإخفاء والسرية، وفقاً لاختيار الشيخ نفسه[5]، ممّا يؤكّد أنّه لم يكن بوارد مواجهة ما هو

---

(١) من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، إعداد وتعليق: محمد رضا القاموسي، نشر المكتبة العصرية/ بغداد، ص ١٨٥.

(٢) م.ن، ص ١٣٥.

(٣) م.ن، ص ١٩٤.

(٤) م.ن، ص ٢٠٧.

(٥) م.ن، ص ١٨١.

سائد وقائم فعلاً، خشية ردود الفعل القاسية والشرسة في معظم الأحيان.

٤ ـ السيّد هبة الدين الشهرستاني (ت١٩٦٨)، وهو واحد من أبرز المصلحين، وقد ركّز جهوده الإصلاحية على أمرين اثنين: الأول، محاولة التوفيق بين العقيدة الدينية، وتحديداً الإسلامية، وبين معطيات العلم، ولذلك أصدر لهذا الغرض مجلة (العلم) في العام ١٩١٠، والثاني، محاربة الظواهر المَرَضِيّة المنسوبة للدين، ومن ذلك نقل الجنائز من بعيد إلى المشاهد الشريفة، فأفتى بحرمة نقلها، وكتب رسالة في ذلك، كما واجه بنقدٍ لاذع الممارسات الشائعة في إحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، والتي توصف بالشعائر الدينية والحسينية، فحرَّم الأساليب المعروفة مثل التطبير والزنجيل[1] (السلاسل المعدنية).

وكان للسيّد هبة الدين الشهرستاني دورٌ في مواجهة مظاهر الجهل من خلال منع التعليم والتعلّم والانفتاح على الحضارة الغربية، فكان له دور في تأسيس المكتبات، كما كان له دور كبير في إرسال البعثات العلمية إلى خارج العراق في فترة تولّيه وزارة المعارف.

وقد تعمَّق الاتجاه النقدي في أدبيات وتراث علماء الإسلام الشيعة، فيما بعد وبلغة أعلى وبشموليّةٍ واضحة جليّة.

ويمكن للمتابع أن يلمح ذلك في الخطاب النقدي في خطاب السيّد الخميني والشهيد محمد باقر الصدر والشهيد مرتضى المطهّري والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله، ليكون الأخير الأكثر حظّاً والأكثر حضوراً في هذا السبيل.



(١) د. العاتي، المرجع السابق، ص ١٣٠ وما بعدها.

المبحث الثاني

ظاهرة النقد
والاتّجاه النقدي في كتابات السيّد فضل الله

يمثّل التفكير النقديّ في كتابات السيد فضل الله ظاهرةً عميقة الجذور، تستند إلى رحابة في التفكير، ورجاحة في العقل، واستقلال بالرأي، فضلاً عن همٍّ إسلامي شكَّل زخماً هائلاً باتّجاه إصلاح المجتمع وأحواله، فعبَّر عنه باتجاهٍ نقديّ عام وشامل من جهة، وقويّ وواضح وصريح من جهةٍ أخرى.

ونعني بالاتّجاه النقدي، ذلك التوجّه الذي يتناول فيه ومن خلاله المفكّر والباحث والناقد مجموعة قضايا تشكِّل إطاراً نظريّاً لنقد النظام القائم أو الكشف عن تناقضاته، سواء كان هذا النظام اجتماعياً أم غير اجتماعي، بحثاً عن نظام أفضل وأقْوَم، تنتفي فيه هذه التناقضات وتختفي فيه المفارقات.

ولغرض النجاح في مهمةٍ من هذا القبيل، يفترض أنْ يمتلك التوجّه النقدي تصوّراً مثالياً لما ينبغي ويكون، ويصبح الإطار المرجعيّ لتفنيد ما هو قائم والعمل على إلغائه وإقصائه من حياة الناس، بوصفه معيقاً لحركتهم.

وتبدأ مهمّة التغيير هذه، وهي تستهدف بناءً اجتماعياً يبدو متناقضاً وعاجزاً عن إشباع الحاجات الأساسية للإنسان والوفاء بمتطلّباته، وبالنقد الثقافيّ، بما هو عمل تنويريّ، يهدف إلى تشكيل توجّهات ثقافيّة وقيميّة جديدة، تحكم هذا التفاعل الكائن في الواقع الاجتماعي والحضاري، وهو بالتالي يستهدف إيجاد ثقافة جديدة تقود التفاعل في الاجتماع الإنساني.

وبما يتّصل بموضوعنا الرئيس ـ وهو الاتجاه النقدي عند السيّد فضل الله ـ فإنّنا أمام عمل ثقافيّ تنويريّ بامتياز، يعمل على خلق ثقافة ذات مضمون نهضويّ، ترتقي بالإنسان والمجتمع، وتنتشله ـ كما يدعو ـ من عالَم هابط إلى عالَم رفيع، على المستوى الدينيّ والثقافيّ والاجتماعيّ، فوظّف قواه ونشاطه لهذا الغرض، ولتحقيق هذا الهدف.

وفي هذا الصدد لا نجد للسيّد فضل الله نظرية نقدية، بقدر ما نجد اتّجاهاً نقدياً، كما لا نعثر في مطاوي كلماته المتناثرة في كتبه ومؤلّفاته على أُسس العمل النقدي ومرتكزاته، وهو ما نحاول التقاطه من هنا وهناك، وفي مطاوي هذه الكلمات، في محاولةٍ منّا لجمع هذه الكلمات في سياقٍ واحد، يؤلِّف رؤية في النقد، وإنْ كان الأهم من ذلك كلّه، هو مجالات هذا النقد واشتغالات السيّد فضل الله في هذه المجالات.

ولكن، يجدر التنويه بمحاضرةٍ للسيّد فضل الله حملت عنوان (النقد والنقد الذاتي في الإسلام) يعود تاريخها لسبعينيّات القرن العشرين. وقد كرَّس السيّد فضل الله هذه المحاضرة للنقد والنقد الذاتي من وجهة نظر الإسلام، وهي من حيث المبدأ ـ تشكِّل الإطار النظري للرؤية ـ النقديّة عند السيّد فضل الله، وإنْ كانت ـ ربّما ـ تتناسب مع التجدّد التقليديّ السائد بين الفقهاء، وإنْ جاءت بصيغةٍ أكثر عصريّة، كما هو المعتاد من السيّد فضل الله، بما يمتلكه من إشراقةٍ في اللغة وقدرة فائقة على التعبير.

وقد افتتح السيّد فضل الله حديثه:

«في حديثنا هذا.. نحاول الوصول إلى فكرة موضوعيّة كاملة عن النقد بصورة عامّة، سواء منه الذي يتّجه إلى حياة النقد أو الذي يقتحم حياة الآخرين.

ثمّ.. عن النقد الذاتي، بصورة خاصّة، هذا الذي يعني الوقوف وقفة هادئة مع الذات في عمليّة اكتشاف للداخل، من أجل معرفة مواطن الضعف ومواطن القوّة فيها، للوصول إلى فهم أفضل لمنطلقاتها وحركاتها والحصول على وعي دقيق لأفكارها ومشاعرها، كأساسٍ لتقييم الذات من خلال طبيعة العمل، أو تقييم العمل من خلال دوافع الذات».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*١٧٥

ويدرك السيّد فضل الله أنّ ظاهرة النقد والمراجعة في حياة الإنسان من الأهميّة بمكان، وهي ظاهرة تفتقر إلى دراسة موضوعيّة ومتأنّية، كما أنّها من التشعّب ما يلزم أنْ تكون هذه الدراسة واسعة ومستوعبة وشاملة.

وفي ضوء هذه الملاحظة يؤكّد السيّد فضل الله:

«وليس هذا الحديث إلاّ محاولة متواضعة لإعطاء صورة واضحة عن حاجتنا الملحّة إلى هذا الأسلوب العملي في مواجهة واقعنا الذاتيّ والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والفكريّ، لأنّ ذلك هو السبيل الأمثل الذي ينبغي أنْ تسلكه عملية النمو والتطوّر في حياتنا العامّة والخاصة لنتلافى كثيراً من الأخطاء والانحرافات التي قد تضيع معالمها في الطريق إذا لم تلاحقها عين الناقد ولم يناقشها فكره».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*١٧٦

ولكون السيّد فضل الله مُفكِّراً إسلامياً فهو يستهدي الإسلام ويسترشد بأفكاره ورؤاه، ولذلك جاءت محاضراته في هذا الموضوع في إطار هذه الرؤية، إذ يقول:

«وهكذا نجد أنّ هذا الحديث هنا، لا يستهدف رسم صورة مجرّدة عامة، بل يحاول إعطاء الصورة الحيّة للمفهوم الإسلامي للنقد من

خلال تصوّر الإسلام للحياة، ويعمل على اكتشاف الأسلوب العمليّ الذي يجسّد له الصورة في الواقع، ويحوّلها إلى عمل وحياة.. لنصل من خلال ذلك إلى الفكرة الأصيلة الشاملة التي تقرّر للحياة كلّ خطواتها الفكريّة والعمليّة على أساس الإسلام، انطلاقاً من الحقيقة التي تفرض شمول التشريع الإسلامي لجميع الجوانب الحياتيّة للإنسان، لئلّا يضيع في متاهات النظريّات المختلفة، ويغرق في خضمّ التيّارات غير الإسلاميّة، فيستسلم للحيرة القاتلة التي تعقِّد له نفسه، وتشوّه روحه وتفقده الثقة بكلّ شيء».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٧٦ .

وقد توقّف السيّد فضل الله ـ دونما توسّع ـ في التعريف بالظاهرة النقدية، فقال:

«فالنقد: دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها، المشابهة لها أو المقابلة.. ثمّ الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها.. يجري هذا في الحسّيات والمعنويّات، وفي العلوم والفنون، وفي كلّ شيء متّصل بالحياة».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٧٨

وفي موضعٍ آخر، وبالتحديد تحت عنوان «النقد في نطاق تقييم الآخرين» يقول السيّد فضل الله:

«هذا هو الوجه الآخر للنقد، الذي نواجه معه الحاجة الملحّة إلى التطلُّع في حياة الناس، من أجل الوصول إلى فهم دقيق واسعٍ لها، ومعرفة عميقة لهم، ليكون تعاملنا معهم على أساس واضح متينٍ، لا ينطلق من النظرة الساذجة، ولا نخضع للحكم السريع، ولنحصل ـ من خلال ذلك ـ على معرفة صحيحة للمجتمعات التي نعيش فيها،

ونتحرّك معها.. فإنّ دراسة طبيعة الأفراد الذين يتألّف منهم المجتمع هو السبيل الأمثل للحركة الواعية في الحياة، لأنّ أيّ حركة لا تخضع للحسابات الدقيقة لأجواء العمل وأشخاصه وأوضاعه، لا يمكن أنْ تسير في الاتّجاه السليم أو تنتهي إلى أهدافها بسلام».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٩٩

وفيما يتّصل بالنقد الذاتيّ والمراجعة الذاتيّة، يقول السيّد فضل الله:

«النقد الذاتي: هو نقد الفرد نفسه، أو نقد الأُمّة أو بعض قطاعاتها الاجتماعية نفسها.. وذلك، بالتحليل العميق الواعي، من أجل تحديد مواطن النقص، ولأسباب العجز والمؤثّرات المؤدّية إلى وجود العيوب والنقائص..»

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢٠٧

ويُلاحظ الباحث عدّة تقسيمات (للنقد) وردت في كلمات السيّد فضل الله، وكأنّه يضع اصطلاحات يستحدثها على عادته، وفي التفصيل البياني الذي دأب عليه في خطاباته وأحاديثه، فيجد:

١ ـ النقد الشخصي

وقد تحدّث عنه السيّد فضل الله كونه نقداً يمسّ الحياة الخاصة للإنسان.

وقد لخّص الموقف الإسلامي من النقد الشخصي بالقول:

«.. وعلى ضوء هذا نستطيع أنْ نقرّر حماية الإسلام لحياة الإنسان الخاصّة، فلا يمكن أنْ نجعل الفضول الشخصي مبرّراً لاقتحام أسوار هذه الحياة».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٨١

وبتفصيل أكثر يقول السيّد فضل الله:

«.. إنَّ لكلِّ إنسان حرمةً مقدّسةً، في نظر الإسلام، فليس لأيّ شخص أنْ يقتحم حياته الخاصّة دون رضاه، أو يعتدي على أسرارها دون إذنه، لأنّ ذلك هو معنى احترام حريّته وكرامته التي قرَّرها القرآن الكريم، فله أنْ يمارسها ويحافظ عليها دون أنْ يملك الآخرون حقّ التدخّل فيها بضغط أو في نطاق الشعور العام بالمسؤولية. ولهذا حرَّم الإسلام التجسُّس على حياة الآخرين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟ ⑫﴾ [الحجرات: ١٢] لأنَّ التجسّس اعتداء على حرية الإنسان في الاحتفاظ بأسراره الخاصة، وحمايتها من الآخرين. وجاء في الحديث الشريف، النهي عن محاولة التحقيق والتثبّت من الظنون التي تتعلّق بحياة إنسانٍ ما، في أي جانب من جوانب حياته..».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٨٠

ويضيف السيّد على ما تقدّم بقوله:

«بل قد نجد في بعض النصوص الدينية ما يحرِّم على الإنسان المؤمن التحدّث عن أسراره الخاصّة التي تهدم كيانه وتهتك حرمته، لأنّه لا يجوز للإنسان أنْ يهتك حرمة نفسه..».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٨١

٢ ـ النقد التشهيري

وتحدّث السيّد فضل الله عنه بعنوان التشهير، كونه يدور في نطاق العيب والتجريح.

وقد أكّد السيّد فضل الله الحديث عن تحريم الإسلام لهذا اللّون من ألوان

النقد، وذلك لأنّ الإسلام يمنع من تغذية المعرفة الشخصيّة بعيوب الناس وأسرارهم التي يتعمّدون إخفاءها ويرفضون السماح للآخرين الاطّلاع عليها.. ولا فرق في ذلك بين الصحفي وبين غيره، فكما لا يجوز للّذين لا يمارسون الصحافة أنْ يتلصّصوا على حياة الناس الخاصة لمجرّد إشباع الفضول الذاتي، كذلك لا يحلّ للصحافيّين ممارسته لمجرّد إشباع الفضول الصحفيّ الذي يحاول التعرّف على أكبر قدر ممكن من حياة الأفراد الذين يعملون في الحقل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، من أجل تزويد الصحيفة بالمادّة الدسمة من أخبار المجتمع أو السياسة أو الاقتصاد، طَمَعاً في زيادة عدد القرّاء التي تتّبع كميّة الفضائح الخاصّة والعامة التي تنقلها هذه الصحيفة أو تلك.

راجع: مفاهيم إسلامية عامة، ص١٨١ وما بعدها

٣ ـ النقد الذاتي

ونجد في تضاعيف كلمات السيّد فضل الله حديثاً كثيراً عن النقد الذاتي بما هو مقدّمة لمراجعة ذاتيّة للسلوك الفردي والجماعي، وبما هو دراسة للنشاط اليوميّ والنشاط العام، للوقوف على ما هو معيق وما هو مؤذٍ لهذا النشاط.

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ الحاجة إلى النقد الذاتي تنبع من الحاجة الملحّة إلى اكتشاف الذات بغيّة التطوير والتكميل. وربّما كانت لغرضٍ آخر، وذلك فيما إذا كان ثمّة حالات تضخّم ـ على حدّ تعبير السيّد فضل الله ـ تعتري الشخص، فكان يجب مواجهتها بالنقد الذاتي بغية إيقاف الانحدار الذي يمكن أنْ يهوي إله الشخص المصاب بهذه الحالات. وربّما كان ذلك ممّا يصيب المجتمعات والأُمم.

ويجد السيّد فضل الله ضرورة ممارسة النقد الذاتيّ بدافع «مجابهة» مظاهر الانحراف والتزوير التي تصيب حياة الإنسان الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، بل والدينيّة، وهي الأخطر من بين هذه الجوانب. فيكون النقد الذاتي حاجة ملحّة للتفكيك بين ما هو جوهر الدين وبين الدخيل عليه، وكذلك الحال في غير الجانب الديني من جوانب الحياة الأخرى.

راجع: مفاهيم إسلامية عامة، ص٢١١، ص٢١٢

وينبّه السيّد فضل الله إلى (مفهوم الدعاء) كونه المصدر الأهمّ بين المصادر الدينيّة التي تزرع في نفوس المؤمنين ثقافة النقد الذاتي، فيما دفع إلى اهتمام علماء الأخلاق من بين علماء المسلمين، بما يعرف بمفهوم (محاسبة النفس ومراقبتها) ووضع الدراسات النظرية والعملية بغية تدعيم هذا السلوك في حياة الإنسان المسلم.

٤ ـ النقد الردعي

وهو مصطلح قد يستفاد ممّا ورد في كلمات السيّد فضل الله للدلالة على نوع خاصّ من النقد، وذلك في حالات الخوف على المصالح الكبرى من دينٍ أو وطن.. فيكون النقد ضرورة وحاجة بغية مواجهة ما يستهدف هذه المصالح الكبرى.

ويستشهد السيّد فضل الله لذلك بقولٍ مأثور عن النبيّ ﷺ يقول فيه:

«إذا رأيتم أهل الريب والبِدَع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبِّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم كيلا يطمعوا (أو يطغوا) في الفساد في الإسلام ويحذّرهم الناس ولا يتعلَّموا من بِدَعِهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات».

وربما كان ذلك لجهة ما عُرف عند الفقهاء من التزاحم بين حُكمين متنافيين لا يقدر المكلّف على امتثالهما معاً، فيقدِّم حكم وجوب الدفع عن المصلحة

الكبرى من دينٍ أو وطن... على الحكم الآخر وهو عدم جواز التعدّي على حقوق الغير وعدم جواز هتك حرمته.

راجع: مفاهيم إسلامية عامة، ص١٩٧

٥ ـ النقد الغيابي

وقد ورد هذا التعبير في كلمات السيّد فضل الله كمصطلح مُستحدَث، استحدثه السيّد فضل الله نفسه، وعنى به (الغِيبة) ممّا ورد في النصوص الدينية، ممّا يتّصل بالحديث عن الآخرين واقتحام حياتهم، ممّا هو داخل في دائرة الحرام دينياً.

وقد بحث السيّد فضل الله في هذا القسم من النقد كما هو عادة الفقهاء في بحوثهم الفقهية، سواء على مستوى القاعدة، أو على مستوى التفاصيل والاستثناءات التي وردت عليها، ممّا ذكره الفقهاء في كتبهم الفقهية، وأتى السيّد فضل الله على ذِكْر عددٍ منها.

راجع: مفاهيم إسلامية، ص١٨٧، ص١٩٣، وما بعدها

٦ ـ النقد التقويمي

ويقصد به السيّد فضل الله الذي يقوم على التقييم، وهو (نقد) مشروع ومبرّر، كما يقول السيّد فضل الله، ويستند إلى الدليل الشرعي، بل إنّ النصوص غالباً ما تُنَبِّه إلى ضرورة سبر أغوار الناس والظواهر وعدم الانجذاب إليها دونما فحص أو تدقيق.

ولذلك نبّهت النصوص الدينية إلى قيمة التجربة في هذا المجال، كما أشارت إلى عددٍ من الصور والأمثال ممّا يتّصل بهذه الظواهر، بغية إرشاد الناس إلى عدم الاغترار وعدم الوقوع في مستنقع الوهم والتوهّم.

راجع: مفاهيم إسلامية عامة، ص١٩٩، وما بعدها

الفصل الثاني



التفكير النقدي عند السيّد فضل الله
مصادره، مبرّراته، أُسسه ومرتكزاته

المبحث الأوّل

مصادر التفكير النقدي
عند السيّد فضل الله

من حقّ الباحث أنْ يتساءل عن المصادر التي ألهمت السيّد فضل الله هذا النمط من التفكير، وطبيعة هذه المصادر، سواء كانت فكرية أو اجتماعية، إلى درجة أنّه لم يفكِّر معها، إلاّ ضمن هذا النمط وفي هذا الاتجاه، بحيث طغى التفكير النقدي على معظم كتاباته وأحاديثه الخاصّة والعامة، إنْ لم يكن على جميعها، راصداً حركة موضوع بحثه بشكلٍ دقيق ومتوازن، مكتشفاً مواطن القوّة والضعف فيه، لينتهي إلى تعميق مواطن القوّة فيه وتجذيره، والتنبيه على مواطن الضعف والخلل وما يَعْتَوِر ذلك من أخطار وما يحيط به من مشكلات ومعوِّقات.

وبكلمة موجزة: لقد استحوذ التفكير النقدي على مجمل النشاط الفكري والثقافي للسيّد فضل الله، وطبع نتاجه كلّه، فشكَّل بذلك مدرسة نقديّة رائدة وقويّة، ستترك بصماتِها واضحةً في المسار العلمي الإنساني عموماً، ولدى الإسلاميّين على وجه الخصوص.

وعلى أيّة حال، فإنّه يمكن تحديد مصادر إلهام التفكير النقدي عند السيّد فضل الله في:

أوّلاً: الإسلام

إذ يعتبر من أهم تلك المصادر التي ألهمت السيّد فضل الله وعمَّقت لديه هذا النمط من التفكير، بما هو ـ أي الإسلام ـ رسالة حيَّة لا تزال تعيش في تفكير

ونفوس المسلمين، وتحدِّد إطار تفكيرهم ومساره، وترسم لهم منهجهم في الحياة، على المستويات الفكرية والاجتماعية فضلاً عن الجانب الروحي.

والسيّد فضل الله ـ بما هو فقيه وعالِم ومفكِّر إسلامي ملتزم ـ يصدر دائماً عن الموقع الإسلامي، على قدر إيمانه بهذا الموقع، وشدّة تمسّكه به، واعتقاده الكبير بمصداقيته، فهو فقيه ومفكّر إسلامي، اندمجت في عقله وروحه رؤى الإسلام ومبادؤه، إلى درجة أنّه لا يفكِّر معها إلاّ إسلامياً، وبقدر ما تمليه عليه عقيدته الإسلامية.

وفي موضوع بحثنا ـ تحديداً ـ يعتقد السيّد فضل الله بدورٍ كبير للإسلام، في التخطيط للتفكير النقدي، سواءً على مستوى التنبيه على خطورته وضرورته، أم على مستوى رسم المسار والمنهج الصحيحين لتفعيله في الحياة الإنسانية، بما هو حاجة ملحَّة تقتضيها طبيعة الحياة الإنسانية على المستوى الفكري والاجتماعي والسياسي... وبما هو كذلك ـ أي حاجة ملحّة ـ يقول السيّد فضل الله:

«فلا بدّ أن يكون للإسلام فيها رأي حاسم، ينطلق به في ميادين التوجيه والتشريع، ليرسم للإنسان الحدود التي لا يجوز له أنْ يتخطّاها في تحقيق الهدف، وليخطّط له الطريق التي تصله بالغاية دون مضاعفات أو ملابسات.. نظراً إلى اختلاف الأساليب، حسب اختلاف الأهواء الشخصية والاجتهادات التي قد تذهب بالنقد مذاهب شتّى، تبتعد به عن هدفه، وتتيه به عن مراميه».

مفاهيم إسلامية عامة، ط ٣/ دار الملاك، بيروت/ ٢٠٠١، ص١٧٦

وظاهرة من هذا القبيل لا يريد لها الإسلام ـ كما هي الظواهر الاجتماعية الأخرى ـ أنْ تنطلق وتشيع في الحياة الإنسانية دونما ضوابط ودونما حدود، لأنّها قد تصادر حينئذٍ كلّ النتائج الإيجابية التي يمكن أنْ تتمخّض عنها، وتنقلب

إلى ظاهرة سلبية، تلغّم حياة الناس بانعدام الثقة، وتزعزع الأجواء الإنسانية.

ولذلك اعتبر السيّد فضل الله أنّ من أهم المعطيات العملية لما يُعرف «بأصالة الصحّة»[1] في بناء الشخصية الإسلامية أنّه يمنح للمسلم القدرة على:

«التخلّص من فوضى التقييم للأوضاع والأشياء عندما ترتبط بالأُسس القوية الثابتة في مجال الاتهامات والأحكام، بينما يتحوّل الواقع إلى فوضى مدمّرة، إذا ارتبط الواقع العلمي للحكم الاجتماعي بالمزاج الذاتي والعاطفة المتغيِّرة الملتهبة».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٤٩٠

وانطلاقاً من إيمانه العميق بقيمومة الإسلام على الحياة الإنسانية بجميع جوانبها، سعى السيّد فضل الله إلى اكتشاف الرؤية الإسلامية في النقد، والأسلوب الإسلامي لتفعيل هذه الظاهرة وعقلنتها والتشريع لها. وعبّر عن ممارسته العقلية والفكرية ـ الاجتهادية من خلال محاضرات ألقاها على جمع أهل المعرفة والثقافة، حملت عنوان (النقد والنقد الذاتي في الإسلام) لتأخذ طريقها إلى الكتابة فيما بعد، والتي تشكّل أحد مصادر هذا البحث.

وفي هذا الصدد يقول السيّد فضل الله:

«وهكذا نجد أنَّ هذا الحديث هنا ـ عن النقد في الإسلام ـ لا يستهدف رسم صورة مجرّدة عامة، بل يحاول إعطاء الصورة الحيّة للمفهوم الإسلامي للنقد، من خلال تصوّر الإسلام للحياة، ويعمل على اكتشاف الأسلوب العملي الذي يجسّد له الصورة في الواقع، ويحوّلها إلى عمل وحياة.. لنصل من خلال ذلك إلى الفكرة الأصيلة

---

(١) وهو قاعدة فقهية توجب حمل عمل المسلم على الصحة وعلى الوجه الحَسَن في حالات التردّد بين حملها على الصحة أو الفساد، أو بين الوجه الحَسَن والقبيح.

الشاملة التي تقرّر للحياة كلّ خطواتها الفكرية والعملية على أساس الإسلام، انطلاقاً من الحقيقة التي تفرض شمول التشريع الإسلامي لجميع الجوانب الحياتية للإنسان، لئلّا يضيع في متاهات النظريات المختلفة، ويغرق في خضم التيارات غير الإسلامية، فيستسلم للحيرة القاتلة التي تعقِّد له نفسه وتشوّه روحه، وتفقده الثقة بكلّ شيء».

*مفاهيم إسلامية، ص*١٧٦

وقد نبّه السيّد فضل الله إلى المصادر الإسلامية التي اشتملت على كمٍّ هائل من النصوص والأدبيات، عالجت فيها ومن خلالها ظاهرة النقد، على مستوى تأكيدها وتفعيلها في حياة المسلمين، وعلى مستوى التخطيط لها وضبطها. فبعض هذه النصوص ـ وخصوصاً القرآن الكريم ـ ركّز حسب رأي السيّد فضل الله على:

«.. الإشادة بهذا الجانب من النقد في حياتنا العملية، وذلك بإثارة التساؤل والفضول في نفس الناقد، حول الجوانب الخفية التي تحتاج إلى دراسةٍ وخبرة عميقتين، لئلّا يصدر في حكمه عن اللّمحات السريعة التي قد يواجهها في بادي الرأي».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*١٩٩

وبعض هذه النصوص وحسب رأي السيّد فضل الله:

«.. يتّجه إلى الحديث عن النماذج البشرية التي تبدو في مظهر معيّن يوحي بالثقة، ويبعث على الاطمئنان، ولكنها لا تلبث أنْ تنكشف عن موقف مضادّ تماماً، أمام التجربة الحاسمة التي تكشف عن الخفايا الدفينة في النفس، وتعبِّر عن الصفة الحقيقية التي لم تستطع الاختباء طويلاً أمام المظاهر الخادعة».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*١٩٩

كما لاحظ السيّد فضل الله أنّ بعض النصوص الإسلامية، والتي تعالج هذه الظاهرة وتلامسها:

«.. يتّجه اتجاهاً آخر.. فيحاول تفسير كثير من المظاهر الطيّبة بأكثر من وجه.. الأمر الذي لا يجعلها معبّرة تعبيراً حاسماً عن المعاني الطيّبة، ما دامت تلتقي مع المعنى الخبيث في بعض الحالات، ومع المعنى الطيّب في بعضها الآخر».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٩٩

ويشير السيّد فضل الله إلى أنَّ هناك عدداً كبيراً من النصوص الإسلامية، عالجت جوانب عديدة من حياة الناس، في حركتهم ونشاطهم، الفكري ـ العقيدي، والاجتماعي، والسياسي، لتؤكّد من خلال:

«الشواهد الحيّة من الحياة، على خطأ الأُسس النقدية، التي ينطلق معها الناس، في تقييم الآخرين، فيسيئون ـ من خلال ذلك ـ إلى أنفسهم وإلى الحياة... ومن ثمّ يتّجه إلى توجيه الإنسان إلى النقد الواعي، المرتكز على الأُسس التي تبتعد عن الانحراف والخطأ في أكثر الحالات..».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٠٢

ويتوقّف السيّد فضل الله عند نصٍّ قرآنيٍّ، في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ﴿١١﴾ ﴾ [الحج: ١١] ليكشف عن الزخم الفكري لدلالة الآية الكريمة في مجال تكريس عملية النقد الاجتماعي والأبعاد المهمة والضرورية التي تنتج عنها، يقول السيّد فضل الله تعقيباً على هذه الآية:

«فهي تصوّر لنا بعض النماذج الحيّة التي لا يتمثّل الإيمان في حياتها

إلاّ من خلال الحياة الطيّبة الرخيّة التي يسير معها الإنسان.. فما دام الإيمان لا يقترب في مسؤولياته وفي نتائجه مع هذه الحياة.. فليس هناك ما يوجب التنازل عنه، وليس لديه ما يمنع من السير معه. أمّا إذا جاءت التجربة من خلال مواجهة الإيمان المسؤولية، فاقترب الإيمان من الحياة ليثير فيها المشاكل، وليخلق لها المتاعب، وليبعث معها بعضاً من الخسائر وبعضاً من الآلام. أمّا إذا حاولت الفتنة أنْ تمتحن هذا الإيمان، أو تختبر حقيقة هذا الإنسان فلا يبقى هناك إيمان ولا مؤمنون، بل هو الانقلاب على الأعقاب والخسران المبين الذي يلاحق الإنسان مصالحه وملذّاته بعيداً عن الإيمان ومسؤولياته والحق ومتاعبه. إنّ هذه الصورة الحيّة تثير في أنفسنا الوعي نحو الأشخاص الذين نلتقيهم فلا ننخدع بمظاهر الإيمان، ولا نحكم عليهم بمجرّد ذلك قبل أنْ ننطلق بعيداً مع التجربة الواعية التي تنتقد كلّ عملٍ نقداً عميقاً حتى تنفذ إلى داخله لتكشف ما فيه من حقيقة وأصالة».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢٠٠

ويتابع السيّد فضل الله لتأصيل الفكرة في تعقيب له على قوله تعالى:

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۖ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ ﴾ [البقرة: ٢٠٤ـ٢٠٦].

يعلّق السيّد فضل الله على الآية الكريمة:

«ففي هذه الآيات نجد صورة الإنسان الذي يستخدم فصاحته وبلاغته

في إغراء الناس بالوعود المعسولة والأحلام الجميلة مستعيناً بالأَيْمان المغلّظة شاهداً على ما في قلبه، بكلّ حرارة واندفاع، حتّى إذا وصل إلى غايته وحصل على هدفه، تكشَّفَتْ نفسه عن دخائلها الخبيثة. وانطلق يعبث ويفسد في عباد الله وبلاده، دون أنْ يُلقي بالاً إلى موعظة أو تحذير أو تذكّر، بل تأخذه العزّة بالإثم فيرى نفسه فوق الموعظة والواعظين. إنَّ هذه الصورة تضع أيدينا على كثير من النماذج البشرية التي تلتقي بها على مستوى السياسة أو الدين أو الاجتماع، فتثير في نفوسنا الشكّ في وعودها وفي أقوالها مع الآخرين، بل لَتَخْلُقُ فينا طبيعة الحذر والبحث عن الأسس المتينة التي تبعث على الثقة وتوحي بالاطمئنان بعيداً عن كلّ مظهر خادع أو كلام ساذج. أمّا قيمة هذا الأسلوب الذي يتمثّل في الآيات الكريمة المتقدّمة فهي في إعطاء الشواهد الحيّة من الحياة على خطأ الأُسس النقدية التي ينطلق معها الناس في تقييم الآخرين، فيسيئون ـ من خلال ذلك ـ إلى أنفسهم وإلى الحياة..».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢٠١

وإذا كانت النصوص التي استَشْهد بها السيّد فضل الله للتدليل على عمق التفكير النقدي تُجاه الآخر ومظاهر الحياة ومناحيها، فإنّ هناك نصوصاً يأتي على ذكرها السيّد فضل الله تستهدف الحسّ النقديّ تجاه الذات وتتوجّه إلى الداخل كما تستهدف الحسّ النقدي تجاه الآخر وتوجّهه إلى الخارج.

ويذكّر السيّد فضل الله بمعطى ديني/ إسلامي مهمّ يمهِّد لتشكُّل هذا الحسّ النقدي تُجاه الذات والداخل، ويدعّم مثل هذا التفكير ويجذّره.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد، وهو يسرد عدداً من هذه النصوص:

«عندما نقترب من النصوص الدينية التي عالجت موضوع النقد الذاتي ودَعَت إليه، نلاحظ أنّها بدأت في إيجاد الجو الداخلي له. ولعلّ ذلك يُعتبر من الأمور الضرورية في هذا المجال، لأنّ من غير الطبيعي أن يمارس الإنسان عملية النقد في الأجواء الذاتية التي يشعر معها بالكمال النفسي، الذي يتمرّد على النقص ويعلو على النقد. وعلى هذا الأساس، جاءت الآيات الكريمة التي توحي للإنسان بأنّه ليس فوق مستوى الشبهات، فهناك مَواطن ضعف كثيرة تعيش في داخل نفسه وتقتحم عليه حياته، وهذا ما تعبِّر عنه الآية الكريمة في سورة يوسف: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ ﴾ [يوسف: ٥٣] ﴿ ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلۡمَغۡفِرَةِۚ هُوَ أَعۡلَمُ بِكُمۡ إِذۡ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَإِذۡ أَنتُمۡ أَجِنَّةٞ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡۖ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾ [النجم: ٣٢]».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*٢١٣

ويعلِّق السيّد فضل الله على الآيتين المشار إليهما في كلامه السابق، توضيحاً للفكرة وتجلية لها:

«فقد نستطيع أن نفهم من هاتين الآيتين أنّ الإسلام لا يوافق على منح الحكم بالبراءة من كلّ سوء، ما دامت النوازع الداخلية تثير الإنسان معاني السوء والشرّ والضلال، وما دام الإنسان يستجيب لها في بعض الحالات، فكيف يمكن له أنْ يزكّيها ويدّعي لها العصمة من كلّ نقص والسلامة من كلّ سوء».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*٢١٤

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ النص القرآني مشبع بفكرة النقد والمراجعة، وهو ما يمكن اكتشافه في عددٍ غير قليل من الآيات الكريمة، إذ في الوقت الذي يؤكّد فيه القرآن الكريم على القدرات الهائلة والإمكانات الخلّاقة والمبدعة لدى الإنسان

الذي خلقه الله وكرّمه وفضّله على الكائنات الأخرى، فإنّه بصدد تكريس فكرة ضعف الإنسان من جهاتٍ أخرى، وهو ما نقرأه في قوله تعالى: ﴿ خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖۚ سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي فَلَا تَسۡتَعۡجِلُونِ ٣٧ ﴾ [الأنبياء: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ٢٨ ﴾ [النساء: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِۖ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا ١١ ﴾ [الإسراء: ١١]، وهي ليست بصدد تعجيز الإنسان وتحقيره، بقدر ما تستهدفه من تحريض الإنسان نفسه على المراجعة وأنّه لم يبلغ ولا يبلغ درجة الكمال.

وتلخيصاً لما يشير إليه السيّد فضل الله فإنّ هذه الآيات، من وجهة نظره:

«.. تشير إلى بعض مواطن الضعف في الإنسان بشكل صريح من أجل أن يلتفت الإنسان إلى ذلك فيحاول تحليل بقيّة مواقفه وأعماله على ضوء ذلك، ويعمل على محاكمتها في هذا الاتّجاه».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢١٤

وتكرّس المصادر الحديثية الفكرة ذاتها التي يشير إليها القرآن الكريم، وتعمِّق المعنى نفسه، وهو ما يرد عن النبيّ الكريم ﷺ، في عددٍ من الأحاديث الشريفة، ومنها: «**حاسِبوا أنفسكم قبل أنْ تُحاسَبوا وَزِنوها قبل أنْ توزَنوا**»، وفي حديثٍ آخر، في وصيةٍ له لأبي ذر: «**يا أبا ذر: لا يكون الرجل من المتّقين حتى يحاسب نفسه أشدّ من محاسبة الشريك شريكه، فيعلم من أين مطعَمُه، ومن أين مشرَبُه، ومن أين ملبَسُه، أَمِنْ حلال أو من حرام؟**».

وإذا كانت هذه الأحاديث الشريفة تتّصل بالجانب الديني، وبالتحديد في العلاقة مع الله، فإنّها من وجهة نظر السيّد فضل الله لا تنفصل عن الجانب الدنيوي والحياة العامة. وقد كَتَبَ في ذلك:

«إنّ الحساب الذي يهدف إلى تصفية الإنسان أعماله أمام الله في

الآخرة لا تنفصل عن المحاسبة في واقع حياتنا المعاش، لأنّ حياتنا هذه، بكلّ ما فيها من خير وشرّ، أو قوّة وضعف، أو نجاح أو فشل، هي التي نُحاسَب عليها في الآخرة، لأنّ لكل جانب من هذه الجوانب حكماً لله يُراد من الإنسان تنفيذه والإخلاص له، فيُثاب على إطاعته، ويُعاقَب على عصيانه والتمرُّد عليه، سواء أكان ذلك الشيء يتعلّق بأصل العمل، أو بنوعيّته وأبعاده».

مفاهيم إسلامية عامة، ص ٢١٧

وبتعبيرٍ آخر، يمكن القول: إنّ النقد الذاتي في إطار العلاقة مع الله هو في ذاته مقدمة للنقد في إطار العلاقات الأخرى، بل إنَّ النقد في الإطار الديني المحض سيوسِّع من امتدادات عملية النقد على سعة التأثير الديني على مناحي الحياة كلّها.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«إنّ هذه الأحاديث تستهدف وضع الإنسان في جوّ النقد والمحاسبة ليسير في هذا الاتجاه، وإذا تعلّم الإنسان كيف يُحاسِب نفسه من خلال الآخرة، عرف ـ من خلال ذلك ـ كيف يحاسب نفسه في شؤون الدنيا، لأنّ طريقة الحياة وأسلوبها في بعض الجوانب ينطبع على بقية الجوانب، فإنّ أسلوب الإنسان في مواجهة حياته وممارستها لا يتغيّر ولا يختلف باختلاف مفرداتها وأبعادها».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢١٧

ولا يبتعد عن الأحاديث الشريفة ما ورد في المأثور عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة من أهل بيته عليهم السلام في الدعاء، وهو أحد صيغ النقد الإسلامي، الذي يستهدف خلق الرغبة في المراجعة لدى الإنسان.

راجع: مفاهيم إسلامية عامة، المرجع السابق، ص٢٠٢ وما بعدها

ولا يغفل السيّد فضل الله عن الدور الكبير الذي لعبه علماء الأخلاق في هذا المجال، فيكتب قائلاً:

«وقد أفاض علماء الأخلاق الإسلاميون في الحديث في موضوع النقد الذاتي تحت عنوان محاسبة النفس ومراقبتها، وتركوا لنا الكثير من التجارب العملية، والأساليب المتنوّعة، التي تعطي للإنسان نظرة واعية للطريقة التي يمكن فيها ممارسة هذا المبدأ في حياته».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*٢٠٦

ومهما يكن من أمرٍ، فقد هيّأت النصوص الإسلامية الذهنية الإنسانية لقبول ظاهرة النقد ـ ضمن الضوابط القانونية/ الشرعية ـ والتأكيد على إيجابيتها من خلال إيجاد الجوّ الداخلي لهذه الظاهرة، انطلاقاً من فكرة نفي العصمة عن الإنسان، وطروء حالات الضعف والقوّة، والكمال والنقص، والخير والشرّ..

وتعتبر هذه الفكرة ـ حسب رأي فضل الله ـ من الأمور الضرورية، ويمكن أنْ تشكِّل المدخل الرئيسي لذلك:

«لأنَّ من غير الطبيعي أن يمارس الإنسان عملية النقد في الأجواء الذاتية التي يشعر معها بالكمال النفسي الذي يتمرّد على النقص ويعلو على النقد».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*٢١٣

وعلى هذا الأساس يؤكّد السيّد فضل الله:

«جاءت الآيات الكريمة التي توحي للإنسان بأنّه ليس فوق مستوى الشبهات، فهناك مواطن ضعفٍ كثيرة تعيش في داخل نفسه، وتقتحم عليه حياته».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*٢١٣

وفي المحصّلة: يمكن القول ـ وفاقاً ـ للسيّد فضل الله:

«إنّ الإسلام لا يوافق على منح النفس الحكم بالبراءة من كلّ سوء، ما دامت النوازع الداخلية تثير في الإنسان معاني السوء والشرّ والضلال، وما دام الإنسان يستجيب لها في بعض الحالات، فيمكن له أنْ يزكّيها ويدعي لها العصمة من كل نقصٍ، والسلامة من كلّ سوء».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢١٤

وإنْ صَنَّف الإسلام ظاهرة النقد في دائرة المشروع والمباح، بل والواجب في أحيانٍ كثيرة، فإنّه لم يشأ لها أنْ تتحرّك بحريّةٍ مطلقة، يمكن معها أنْ تعمّ الفوضى حياة الناس والمجتمع، وتعبث بحقوق الناس وتمتهن كراماتهم وتتعدّى على خصوصياتهم. ولذلك أراد لهذه الظاهرة أنْ تمارَس وفقاً للضوابط والأصول المرعيّة شرعاً وقانوناً من جهة، وفي جوٍ من المحبّة والوئام من جهةٍ أخرى، إلى درجة اعتبرت ـ معها ـ ظاهرة النقد ـ أحياناً ـ رمزاً للتعاون بين المؤمنين، وتنمية لذواتهم في الاتجاه الصحيح.

ويلاحظ ـ بشكلٍ واضح ـ وفاقاً السيّد فضل الله تركيز النصوص الإسلامية على أسلوبين:

«أحدهما: يدعو الناقد إلى أنْ يقوم بهذه المهمة الصعبة تجاه إخوانه بروحٍ إيجابية واعية، تنطلق في طريق البناء لا الهدم.. وثانيهما: الأسلوب الذي يدعو الشخص الذي يواجه بالنقد إلى أنْ يشعر بالامتنان تجاه الناقد، ويتحسَّس بالروح الخيّرة التي تملي عليه نقده، ويوجّهه إلى مطالبة إخوانه بأنْ يواجهوه بعيوبه ليقوم بإصلاحها، كي يواجهوه بحسناته ليستزيد منها دون أنْ يجد في نفسه أيَّ ردّ فعل معاكس إزاء ذلك».

مفاهيم إسلامية، ص٢٠١ وما بعدها

وقد وضع الإسلام الضمانات اللّازمة لممارسة النقد في الحياة اليومية، ورسم لذلك الحدود المسموح بها والممنوع تجاوزها، درءاً لتضخّم هذه الظاهرة واتّخاذها أبعاداً خطيرة تهدّد الجوانب الإيجابية المرجوّة منها.

وعود على بدء، يمكن القول: إنّ الإسلام ـ في رصيده الفكريّ والتشريعيّ والعاطفيّ كلّه ـ يعتبر من أهمّ مصادر إلهام التفكير النقدي للسيّد فضل الله، وسيفرض هذا المصدر ـ على الدوام ـ قيمومته على تفكيره ومنهجه النقدي، ويضفي على تجربته النقدية، مسحة من الجمال والاتّزان والهدوء والعقلانية. وفضلاً عن ذلك، فإنّه سيحدّد له آليات فعله النقدي، ويشيع روحه بأهداف الرسالة الكبيرة، سيصدر عن فكرٍ نقديٍّ هادف، يتعالى على أساليب اللّغو ومضامين الباطل ويعافها.

ثانياً: التجربة الحياتية

وربّما تكون التجربة التي عاشها السيّد فضل الله من أهم المصادر التي رفدت الحسَّ النقدي لديه، وشكّلت ينبوعاً متدفّقاً ـ لا ينضب ـ في حياته اليوميّة، فهو عالِم عامِل، خَبرَ الحياة من خلال تواصله المستمرّ بالمحيط الاجتماعي الذي حوله، على اختلاف توجّهاته وتنوّع ثقافاته وتعدّد انتماءاته، فأكسبه هذا التواصل القدرة على تشخيص ما هو مفيد وما هو غير مفيد، وما هو خطير وما ليس كذلك، وأعطته هذه الخبرةُ القدرة على استشراف المستقبل، من خلال تفحّص الظواهر والمناحي التي تضجّ بها الحياة اليومية.

وفوق ذلك، فإنَّ السيّد فضل الله فقيه ومفكّر وأديب وسياسي.. وكلّ ذلك يُسهم في تدعيم هذه الرؤية النقديّة، بما لديه من إحساس بضرورة المراجعة، وأهميّة التأمّل المستمرّ في ما خَطاه الإنسان وما سيخطوه من خطوات، وعلى المستوى العقائديّ والاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ.

ولذلك طال النقد عند السيّد فضل الله جوانب عديدة، سواء كان ذلك علميّاً معرفياً (نظرياً) أم كان ذلك اجتماعياً سياسياً يتّصل بالحياة العملية.

لقد كان السيّد فضل الله يردّد على الدوام، أنّ (كتاب الحياة) ـ كما هو تعبيره ـ أكبر معلّم للإنسان، وأنَّ مَنْ يقرأ فيه سيكون على دراية شديدة بالحياة، لأنّه سيكتسب التجربة الأفضل، ويقف على حقائق الأشياء، ويكشف زيفها.

التجربة من وجهة نظر السيّد فضل الله هي المصدر الأهمّ التي تُسعف الإنسان بالحسِّ النقدي، وهي المصدر الذي كان في مقدّمته مصادر التفكير النقدي عنده، وربّما يقدِّر الباحث والمتابع حجم الاختلاف بين الحالَين لو لم يكن السيّد فضل الله خبيراً بهذه الحياة، ولو لم يكن منفتحاً عليها.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«فقيمة التجربة ليست في ما تنتجه من فكر فحسب، بل إنّ قيمتها تنبع من أنّها تغيِّر حياتك من السلب إلى الإيجاب، فلتكن التجربة هي الواعظ الذي يعظك أنْ تفعل ما لم تفعله، أو تترك ما فعلته من السلبيات، هنا وهناك، ونحن نعرف أنّ كلّ تطوّر في الأمور العلمية أو الأمور الاجتماعيّة والأمنيّة جاءت من التجربة التي تمتدّ امتداد الحياة».

الندوة، ج١٣/ ص٧٨ طـ أولى ـ دار الملاك ـ بيروت ٢٠٠٤

وكتب أيضاً، وفي الاتّجاه نفسه:

«والتجربة هي حركتك في الواقع، في ذاتيّتك: في ما تربح وفي ما تخسر، وفي ما تنجح وفي ما تفشل، في ما تنتصر وفي ما تنهزم، في ما ترتفع وفي ما تخطّ.. هي حركتك مع الآخرين، الذين يملكونه عقولاً كعقلك، لتعيش هذه الحركة في عملية التفاعل بين ما يملكوه

من فكر وما تملك من فكر، لأنّ على الإنسان ألاّ يرفض الاستماع لأيّ فكر، لأنّ أيّ فكر من الأفكار سواء أكانت أفكاراً ملائمة أو غير ملائمة فيها بعض العناصر التي قد تخدم فكرك أو تحكم حياتك..».

الندوة، ج١٣/ ص١٩٠

وإذا كانت التجربة الشخصيّة والذاتيّة إحدى أهم مصادر المعرفة من وجهة نظر السيّد فضل الله، كما أشار إلى ذلك في مواضع عديدة من أحاديثه وآثاره، فإنّه يشدّد على ضرورة مواكبة تجارب الآخرين والوقوف عندها.

ولأنّه لا يصدر إلاّ عن مرجعيّة إسلاميّة، فإنّه يشير إلى ذلك في قوله:

«والإسلام لم يكتفِ في مسألة حركية التجربة بالتجارب الذاتيّة للإنسان، بل أراد له أن يعيش تجارب الآخرين، وهو ما تقرأه في القرآن الكريم».

الندوة، ج١٣/ ص٧٧

ومن هذا المنطلق اهتمّ السيّد فضل الله بتجارب الآخرين، سواء كانوا أفراداً أم جماعات، وهو تجاه تلك التجارب شديد الاحترام والتقدير، بما لهذه التجارب من أهميّة وفائدة.

كتب السيّد فضل الله وهو يتحدّث عن القصص القرآني:

«حتّى القصة في القرآن.. لا يريد الله للإنسان أنْ يمرّ بها كما يمرُّ بالأقاصيص التي يملأ بها فراغ وقته، أو يشبع بها غريزة حبّ الاستطلاع في ذاته، أو ينفعل بأحداثها وإيحاءاتها انفعالاً عاطفياً عابراً يثير أعماقه دون أنْ يترك فيها أيّ أثر كبير، بل يريد له أن يجعل منها منطلقاً للتفكير حتى يستطيع أنْ يفهم طبيعة أحداث القصة في الماضي، وعلاقتها بالعقيدة والحياة، وإمكانية الاستفادة منها في

حياتنا من خلال المبادئ العامة التي تتحرّك في إطار القصة دون أنْ تنحصر في نطاق محدود من الزمان والمكان. وبهذا كان التاريخ والحديث عنه ـ في مفهوم الإسلام ـ يمثّل أسلوباً من أساليب القرآن التربوية، التي يهدف ـ من خلالها ـ إلى حشد التجارب الإنسانية أمام الإنسان ليأخذ منها العِبَر والعِظات والدروس التي تنفعه في حياته الحاضرة، بعيداً عن أيّ انفعال أو علاقة عاطفية. فالقضية أن يرتبط الإنسان بأحداث التاريخ وقصصه من خلال ما تقدّمه من تجارب ومبادئ عامة، ليتحرّك الإنسان في اتّجاه ذلك في خطواته العملية نحو التقدّم والنموّ، على أساس ارتباطه بالجذور العميقة من حركة الحياة».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢٧٣

فالتاريخ عند السيّد فضل الله لا يعدو أنْ يكون مستودعاً للتجارب البشرية، ومن ذلك يستمدّ قيمته، وليس له من قيمةٍ عدا ذلك.

ومن هذا المنطلق دعا السيّد فضل الله إلى دراسة التاريخ من هذه الزاوية، ولهذا السبب، إلى درجة أنّه لم يستثنِ تاريخ الرسالات من هذا المنهج، كونه لا يعدو أن يكون تجربة، بغض النظر عن البعد المقدّس في شخصية النبيّ وصاحب الرسالة.

كتب السيّد فضل الله لتأكيد هذه الفكرة:

«.. **كيف نواجه ذلك التاريخ..** (يقصد تاريخ الأنبياء وحركتهم) **فقد نجد أنّنا نواجهه كتاريخ للرسالة التي نحملها، من حيث تجسيده للتجارب الأولى في حركتها الصاعدة، ومن ثَمَّ فإنّ علينا أن ندرسه بالروح التي تعمل على أنْ تستلهم تجاربه الناجحة، في تجاربنا العملية، ونستوحي من خطواته المتعثّرة ما يجنّبنا من الوقوع في عشرات**

الخطوات المماثلة، مع استبعاد القضايا التي تخضع لحدود الزمان والمكان فلا تمتدّ إلى غير مرحلتها الزمانية، ولا تتّسع لغير ظروفها المكانية.. لتبقى لنا النتائج العامة الشاملة التي تحتضن كلّ تطورات الحياة، وتظلّ في عناصرها الأساسية فوق قوانين التغيّر والزوال، لأنّها تخاطب الإنسان في حدود إنسانيّته وجوهرها الأصيل وفي ضوء ذلك لا تعود شخصية النبيّ ﷺ في نطاق التاريخ مجرّد شخصيّة تاريخيّة مقدّسة تتعاطف معها في خشوع كما يتعاطف الإنسان مع مقدّساته في غيبوبة صوفية غائمة، تجترّ الألفاظ والعواطف والمعاني التقليدية، بشكلٍ تقليدي مملّ.. بل تعود إلى وعينا، لتمثّل دور القدوة الفاعلة المحرّكة للرسالة في حركة التاريخ، فتكون صلتنا بها صلة رسالية، سواءٌ في ذلك جانب الفكر أو جانب الشعور. وتشمل دراسة التجربة في هذا المجال عناصر النجاح في شخصية النبيّ الداعية، من حيث هي عناصر لنجاح الدعوة، وعناصر الفشل، في طبيعة الواقع الموضوعي الذي يحيط بالتجربة، من حيث هي عقبات أمام الدعوة ونموّها وأساليب الدعوة، وطريقة العمل ونوعية الحركة، وما تشتمل عليه من إيجابيّات وسلبيّات، وتنويع المؤثّرات التي تحكم التجربة في أسلوبها العملي، باستبعاد المؤثّرات الآتية المنبثقة عن الظروف الموضعية المحدودة، واستيفاء المؤثّرات المنطلقة من طبيعة الدعوة، ثمّ دراسة ردود الفعل الناتجة عنها.. وتأثيرها على سير الدعوة في مناطقها التي تحرّكت منها، وفي خارجها.. وفي انعكاس النجاح والفشل على شخصية أتباع الدعوة وأعدائها، وعلى امتدادها إلى خارج حدود الزمان في أجيال جديدة ومواقع متقدّمة».

خطوات على طريق الإسلام، دار التعارف، ط ٥، بيروت/ ١٩٨٦، ص٤١٧ وما بعدها

وعلى أيّة حال، فمن وجهة نظر السيّد فضل الله:

«تنبع حاجتنا إلى النقد الذاتي من حاجتنا إلى فهم أنفسنا في أبعادها الداخلية والخارجية، وإلى فهم واقعنا بكلّ ما يشتمل عليه من ظواهر وحركات، فإنّ الإنسان الذي لا يعرف نفسه لا يملك معرفة وجهة حياته، لأنّه لا يدري من أين تنطلق خطاه، وإلى أين تسير.. ولن يختلف الأمر في هذا الموضوع، بين أنْ يكون الموقف على مستوى واقع الفرد، وبين أنْ يكون على مستوى واقع المجتمع أو الأُمّة بشكلٍ عام، لأنّ كلًّا منهما يرتكز على أساس طبيعة الفهم الحقيقي الذي يشارك في علاج الواقع، أو الفهم الخاطئ الذي يساهم في تعقيده وإرباكه من جديد».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢٠٨ وما بعدها

ونستنتج ممّا تقدّم، وفي عددٍ من كلمات وأحاديث السيّد فضل الله، وفي ضوء مفاهيم وتعاليم الإسلام، أنّ التجربة وحدها، التي تتكفّل ضمان ألاّ يسقط الإنسان والمجتمع في هاوية السطحية والسذاجة، وهي وحدها التي تنتشله من مساوئ هذا النمط من السلوك الإنساني.

راجع: مفاهيم الإسلامية عامة، المرجع السابق، ص٢٠٤

وكما هي التجربة نشاط إنساني يومي لا يفترّ ولا يهدأ، فإنّ النقد والمراجعة نشاط إنساني لا يتوقّف، ولذلك لا يمكن أنْ يتعلّب، وإنْ تعلَّب أو أمكن تنميطه، فإنّه يكفّ أنْ يكون نقداً أو مراجعة.

يقول السيّد فضل الله في هذا المجال:

«.. ولذا فإنَّ القضية ليست قضية نظرية جامدة تعيش في متاحف النظريات، بل هي قضية عملية يواجه فيها الفرد أو الأُمة، الواقع الحيّ

على الطبيعة مجرّداً عن كلّ خيال أو انفعال، من أجل التعرّف عليه من جميع جوانبه، والعمل على دفعه نحو التقدّم في اتجاه المستقبل».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*٢١٣

ثالثاً: هموم العمل الإسلامي

يتجاوز السيّد فضل الله في عمله اليومي وظيفته التقليدية، في كونه عالِم دين، كما هو السائد والمعتاد والمُتعارَف، كما هو دَأبُ عددٍ كبير منهم، وهم يعتقدون أنّهم مكلّفون بالوظائف المعتادة، من صلاة وإجراء عقود الزواج، ومراسم تتّصل بالموتى، فضلاً عن إلقاء الدروس الخاصّة في الفقه وما له علاقة بهذا الموضوع.

ويلمس الباحث هموم السيّد فضل الله كواحدٍ من مصادر تفكيره النقدي، في عددٍ من أحاديثه وكتبه، وخصوصاً في كتابَيه: (خطوات على طريق الإسلام)، و(الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا). وفي الكتابَين يعثر الباحث على هذا الهمّ الذي رافق السيّد فضل الله وملأ جوانب حياته، ولازَم فصولها إلى آخر لحظة منها.

ويلخّص كتابه (خطوات على طريق الإسلام) هذا الهمّ، فكتب السيّد فضل الله في خاتمة الكتاب:

«أمّا أبحاث هذا الكتاب، فقد كانت وليدة حاجة حيويّة يتطلّبها العمل الإسلامي، في أيّ شكلٍ من أشكاله، للوصول إلى قواعدَ فكريّة وعمليّة متحرّكة، يرتكز عليها العمل ويتحرّك في إطارها.. سواء في ذلك.. في الروحية التي تهيمن على العاملين.. أو الأسلوب الذي يحكم خطواتهم وتصوّراتهم وكلماتهم.. أو الأهداف التي يتّجه إليها.. لأنّ فقدان القواعد العامة للعمل يجعلنا نتخبّط في التيه دون هدى، ممّا يجعلنا نتلمّس علامات الطريق في خطوة نخطوها بعيداً عمّا يوضح لنا اتّجاهاته ومنعطفاته في بداية المسير. وقد كانت هذه

الأبحاث نتيجة تجارب عملية عشتها في حياتي العملية في خطوات العمل للإسلام، سواء في صعيد العمل الفردي، أو في صعيد العمل الجماعي.. وقد لا يخلو الكثير منها من عمق المعاناة الداخلية إلى جانب المعاناة في حركة الممارسة والتطبيق..».

خطوات على طريق الإسلام، ص٥٢٨ وما بعدها

لقد كان السيّد فضل الله معنيّاً بالحركة اليومية للإسلاميّين خصوصاً، ومراقباً للحياة العامة للمسلمين أفراداً وجماعات، ومحاولة الوصول إلى التطابق بين هذا الحراك اليومي وبين المفاهيم والتعاليم الإسلامية، وردم الهوّة الكبيرة بين هذين العالمين.

ومن هذا تبدو ضرورة عملية النقد وتفعيلها في حياة المسلمين، فيما يتّصل بالعقيدة والتشريع والسلوك، وبما يحفظ للمسلمين دينهم وموقعهم.

كتب السيّد فضل الله يؤكّد ذلك:

«.. إنّ كلّ ما نريده في هذا الحديث هو توجيه التفكير الإسلاميّ للحركة الإسلاميّة إلى نقد الواقع العمليّ للحركة الإسلاميّة في كلّ أسلوب وفي كلّ فكر، وفي كلّ عمل، بعيداً عن طبيعة الغوغائيّة التي ترفض مناقشة المألوف والمعروف لديها، بحجّة أنّه مناقشة للمقدّسات الدينية، لارتباط هذه الأمور لديهم بالحقيقة الدينية.. فإنّنا نعتقد أنّ المقدّسات الدينية هي الحقائق الدينية الأصيلة التي تثبت أمام النقد ولا تخضع في طبيعتها لأيّ اعتبار آخر غير الحجّة والدليل.. وبذلك نستطيع أنْ نحفظ الدين من كلّ ما يعلق به ـ في مسيرته الطويلة ـ من شوائب وزوائد دخيلة فيه، ونخلّصه من الوقوع تحت رحمة العوام والجهّال الذين يفرضون على الدين فهمهم

السطحي أو الخاطئ للأشياء الأساسية في الحياة. ولعلّ ما يزيد القضية خطورة هو أنّنا نواجه في واقعنا الدينيّ التحدّيات العنيفة للدين بشكلٍ عامّ وللإسلام بشكلٍ خاص.. سواء في ذلك التحدّيات التي تواجه الفكر والمفهوم الدينيّ للحياة أو التي تواجه الشريعة والقوانين التي تنبثق منها، أو التي تواجه التطبيق العملي لذلك كلّه.. وقد يكون من بين هذه التحدّيات التي تواجهنا هي ما يثيره أنصار الكفر والضلال، من الضباب حول هذه الأوضاع الشاذّة في ممارستنا لبعض المبادئ العامة للدين. ولهذا فإنّ مواجهتنا لها بالنقد والتأكيد على عدم علاقتها بالدين واعتبارها شيئاً طارئاً منطلقاً من بعض المؤثّرات الشخصيّة والاجتماعيّة وغيرها يساعد على الوقوف بوجه هذه التحدّيات بحزم وقوّة وتفويت الفرصة على أولئك الذين يصطادون بالماء العكر ويساعد في الوقت نفسه على توضيح الصورة الإسلامية الحقيقية للمسلمين ممّا يجعل من كلّ مسلم قوّة واعية تفتح عيونها على كلّ ما هو زائف وعلى كلّ ما هو أصيل ليستطيع مواجهة التحدّيات بنفسه على أساس المعرفة العميقة الواسعة».

خطوات على طريق الإسلام، ص٣٩٧ وما بعدها



المبحث الثاني

مبرّرات التفكير النقدي
عند السيّد فضل الله

إذا كان من حقّ الباحث أنْ يفتِّش عن المبرّرات التي أقام عليها السيّد فضل الله تفكيره النقدي، فمن حسن حظّه ـ أي الباحث ـ أنْ وفَّر السيّد فضل الله مؤونة ذلك الجهد وجنّبه مشاقه. فقد أتى السيّد فضل الله على ذكر بعض تلك المبرّرات ـ إنْ لم يكن جميعها ـ وأماط عن تلك المبرّرات التي شاد عليها تفكيره النقدي ومارس ذلك النمط من خلالها وعلى ضوئها وهديها.

أوّلاً: استشراف المستقبل وصناعته

للمستقبل مكان مكين في مشروع السيّد فضل الله، وهو يؤمن بعمق وثبات وحزم بموقعه في حياة الناس، ويحثّ ـ دوماً ـ على التطلّع إليه والتفكير به والانطلاق نحوه.

وإذا كان للماضي سهم كبير في الحياة اليوميّة للمسلمين، فقد حرص السيّد فضل الله أنْ يكون الماضي جزءاً من هذه الحياة، ومعبراً منه إلى الحاضر والمستقبل.

يقول السيّد فضل الله:

«أنا لا أطرح العودة إلى الماضي لنستغرق فيه، لأنّ الماضي صنعه الآخرون عندما كان حاضراً ومستقبلاً لهم، وعلينا أنْ نصنع حاضرنا

ومستقبلنا الذي قد يصبح ماضياً لجيل آخر. هناك آية قرآنية أعتبرها عنواناً كبيراً في هذا المجال ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾ ﴾ [البقرة: ١٣٤]. ما أُريد التركيز عليه أنّ الحاضر يستقي من الماضي ما لا يكون ماضياً بل يبقى، والمستقبل ينطلق من خلال القواعد التي يبنيها الحاضر..».

*أمراء وقبائل، طـ أولى/ ٢٠٠١ دار الريّس، ص*٢٨٠

وفي ضوء هذا الإيمان العميق بالمستقبل، تنطلق عملية النقد، وتجد معها مبرّرها لدى السيّد فضل الله، وذلك لاستشراف المستقبل والتخطيط له من جهته، وضبط حركة الإنسان بعيداً عن الارتجال وتحديد وجهة حياته من جهةٍ أخرى.

كتب السيّد فضل الله:

«تنبع حاجتنا إلى النقد الذاتي من حاجتنا إلى فهم أنفسنا في أبعادها الداخلية والخارجية، وإلى فهم واقعنا بكلّ ما يشتمل عليه من ظواهر وحركات، فإنّ الإنسان الذي لا يعرف نفسه لا يملك معرفة وجهة حياته، لأنّه لا يدري من أين تنطلق خطاه، وإلى أين تسير.. فهل تنطلق من قاعدة المنفعة الذاتية، أو من واقع الرسالة العامة؟ وهل تتّجه إلى القمة أو تنحدر إلى الحضيض؟ فقد يختلط الأمر على الإنسان، فيخيّل إليه أنّه يسير إلى الحقّ في لحظات الانفعال المرتجل. ولكنّه إذا فتّش نفسه، اكتشف أنه يسير على أساس ذاتي محض، لا يتّصل بالحق من قريب أو بعيد، لأنّ الدوافع الحقيقية للحركة لا تطفو على السطح، بل تستقر في أعماق النفس ودهاليز الشعور، بشكل لا شعوري، فلا تظهر إلاّ للبحث العميق الذي يفتّش ويحلّل ويحاكم،

وتبقى الدوافع تعطي للعمل طابعه الظاهري الذي يخدع الأعين التي يهجرها السراب».

مفاهيم إسلامية عامة، ص ٢٠٨

ومن وجهة نظر السيّد فضل الله يجد الإنسان نفسه وجهاً لوجه أمام الواقع الذي يتخبّط فيه ويعيش في أجوائه، سواء كان واقعاً دينيّاً أو سياسيّاً أو اجتماعيّاً أو اقتصاديّاً، فقد يخضع فهم هذا الواقع لتفسيرات سطحية مرتجلة ناشئة عن النظرة الارتجاليّة التي تستسلم للأسباب القريبة الجاهزة التي تبدو للعين من أوّل نظرة دون أنْ تكلّف نفسها عناء البحث عمّا وراء ذلك من أسباب، أو تتعرَّف إلى الجوانب البعيدة التي ساهمت في ولادة هذه الظاهرة أو نشوء هذا الواقع.

راجع: مفاهيم إسلامية عامة، المرجع السابق، ص٢٠٨ وما بعدها

ويشير السيّد فضل الله إلى خطورة هذا التفكير، وهو خطر يتمثّل في تشويه الصورة الحقيقية للمشكلة في ظلّ الواقع، ممّا يسبّب بُعداً عنها وعن الحلول العملية الصحيحة لها.. فربّما يكون الداء في جانب، وتكون المعالجة لجانبٍ آخر، وربّما ترتبط المشكلة بأكثر من جهة، ويكون الحلّ منطلقاً من جهة واحدة.. وهكذا تضيع هذه الخطوط التي يسير عليها الإنسان في الوصول إلى فهم الواقع أو حلّ المشكلة.

راجع: مفاهيم إسلامية عامة، المرجع السابق، ص٢٠٩

ويعتبر السيّد فضل الله أنَّ خطورة هذا التفكير واحدة، إذ لن يختلف الأمر في هذا الموضوع بين أن يكون الموقف على مستوى واقع الفرد وبين أن يكون على مستوى واقع المجتمع أو الأمة بشكلٍ عام، لأنَّ كلاًّ منها يرتكز على أساس طبيعة الفهم الحقيقي، الذي يشارك في علاج الواقع، أو الفهم الخاطئ الذي يساهم في تعقيده وإرباكه من جديد. فهناك بعض الحالات التي تعيش فيها الأمّة بعض الهزائم أو الانتصارات، فتحاول دراسة الأسباب التي هيّأت للهزيمة، أو

شاركت في النصر.. فإذا انطلقت من خلال النظرة السطحية التي تحاول أن تنظر إلى الجوانب الظاهرية للأمور كانت النتيجة ابتعاداً عن القضية، وعن الحلّ الصحيح للمشكلة، أو على الدرس العمليّ الذي نستفيده منها للمستقبل، فقد نُرجع النصر إلى القوّة الذاتية التي كنّا نملكها في المعرفة، ونغفل بقية الأسباب التي يكون من بينها الموقف السياسي العالمي أو الإقليمي، الذي استطاع أن يعطي بعض الفرص، أو يخلق بعض المؤثّرات، وستكون النتيجة أنّنا سنعتبر القوّة كلّ شيء، فيخيَّل لنا أنّها الأساس الذي ترتبط به معارك المستقبل المماثلة، كما ارتبطت به معارك الماضي، فنتصرّف على هذا الأساس، بينما يكون الموقف السياسي مختلفاً كلّ الاختلاف عن الموقف في المعركة الماضي. وربّما يكون للظروف الخاصة الداخليّة والخارجيّة التي يعيشها العدو المهزوم بعض الأثر في هزيمته، فإذا لم ندخلها في حسابنا ـ في حالة تحليل الواقع ـ فستكون النتيجة لمصلحته في الجولة القادمة عندما تتغيّر ظروفه التي ساهمت في انتصارنا أو في هزيمته. أمّا في الهزيمة فقد نسيء فهم الأسباب التي شاركت فيها، فنُرجع السبب إلى ظروف خارجة عن إرادتنا أو قدرتنا، في محاولة ساذجة للتبرير، تعتمدها الشعوب المهزومة في عملية ساذجة لحفظ ماء الوجه، أو إيحاء ببقايا الكرامة. ومن الطبيعي أنّ ذلك سوف يُخفي عنها الأسباب الحقيقية التي تكمن في تصرّفاتنا العملية في واقعنا الفكري والسياسي والاجتماعي، فربّما يكون لها الأثر في ذلك كلّه، دون أن نلتفت إليها أو نحسب لها أقلّ حساب. ولن نحتاج ـ كما يقول السيّد فضل الله ـ إلى جهد فكري لنفهم أنّ ذلك سوف يكرّس الهزيمة للمستقبل كما كرّسها للماضي، لأنّنا سوف نظل حيث نحن نراوح أقدامنا في مواقع الهزيمة وبدايات الطريق نتطلّع إلى خارج قدراتنا وإرادتنا، بعيداً عن الواقع الداخلي التي ترقد في أعماقه الهزيمة.

راجع: مفاهيم إسلامية عامة، المرجع السابق، ص٢٠٩ وما بعدها

ولا يخفى أنّ الشرح المسهب الذي تقدَّم من السيّد فضل الله يتّصل بضرورة استشراف المستقبل والتخطيط له، وعملية من هذا القبيل ترتبط ارتباطاً شديداً بممارسة النقد والمراجعة، بما لها من دور في استكشاف مواطن القوةّ ومواقع الضعف، بعيداً عن الممارسات التي اعتادها الأفراد ودأبت عليها المجتمعات للتعلّل بتفسيرات رثّةٍ.

ثانياً: حماية الذات وتحصين واقع الأُمّة

ومن المبرِّرات التي تشرِّع لظاهرة النقد والمراجعة من وجهة نظر السيّد فضل الله قضية حماية الذات وصيانة الهوية، فضلاً عن تحصين المواقع المتقدّمة للأُمّة، سواء ما كان منها عقيديّاً أو ثقافيّاً أو اجتماعيّاً أو سياسيّاً واقتصاديّاً..

ولا يُخفي السيّد فضل الله انحيازه الكبير للحركة النقدية في الأوساط الإسلامية، وهو لا يكفّ عن التحدّث والإشارة إلى ما تنجزه من مهام.

يقول السيّد فضل الله في هذا المجال:

«إنّني أعتقد أنّها ـ يقصد الحركة النقديّة الثقافيّة ـ استطاعت ـ وهذه من إيجابيّات هذه الحركة ـ أنْ تُحدثَ حالة نقديّة تتوزّع بين أسلوب يتّخذ التشنُّج وسيلة من وسائل التنفيس عن هذا الشعور السلبي أمام الواقع الإسلامي، وأسلوب يتحرّك في منحى حركة نقديّة علميّة موضوعيّة تدرس الواقع الإسلامي كلّه، حيث نجد أنّ هناك من الدارسين الإسلاميّين والعلماء والمثقّفين من بدأوا يقومون بعملية مسح للمواقع الإسلاميّة الحركيّة أو المواقع الإسلامية التقليدية من سلفية أو غير سلفية، ليتعرّفوا طبيعة التخلّف هنا والتخلُّف هناك، وليكتشفوا بعض مواقع القوّة في هذا الجانب وذاك، ليدرسوا كلّ نقاطه والطريقة التي يستطيعون فيها أنْ يتخفّفوا من قواقع التخلّف،

سواء في منهج الدراسات أو في الذهنية الخرافية التي تسيطر على القائمين على شؤون الإسلام والمسلمين، أو في الأساليب والوسائل الحركية هنا وهناك. إنّني أتصوّر أنّ هذه الصدمة استطاعت أنْ تهزَّ الذهنيّة الثقافيّة في عمليّة دراسة نقديّة ربّما خلقت حالة من الصراع بين مواقع التقدّم ومواقع التخلّف، بحيث إنّ مواقع التخلّف بدأت تستعيد قوّتها لتقمع وتضعف مواقع التقدّم والوعي. ولكنّنا نتصوّر أنّ المعركة لا تزال مستمرة، وأرى أنّ الجميع، حتّى الذين كانوا يحتضنون الحركات السلفية ويحرسون مواقع التخلّف، أصبحوا مضطرين بفعل بعض العناوين السياسية والصدمات الأمنية أنْ يتخفّفوا من بعض مواقع التخلّف..».

المدنّس والمقدّس، ط-١ دار الريّس/ ٢٠٠٣، ص٣٦٢

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ بمقدور الحركة النقدية تصحيح الأوضاع القلقة في المجتمع الإسلامي وتجاوز الظواهر السلبية فيها، وفي المناحي الحياتية المختلفة، ومنها الناحية الدينيّة.

كتب السيّد فضل الله:

«وربّما تتمثّل الحاجة إلى النقد الذاتي في دراسة بعض الأوضاع التي درجنا على ممارساتها في شؤون الدين والدنيا، انطلاقاً من عادات قديمة، أو تقاليد مستحكمة، أو نظرة خاطئة تجد في هذه الأوضاع الشاذّة ضماناً لقيم معينة، أو مبادئ كبيرة، وترى أنّ زوال هذه الأوضاع يشكّل خطراً على تلك القيم والمبادئ كما نراه في الكثيرين الذين يصرّون على إبقاء المظاهر المتخلّفة لبعض الممارسات التي اصطبغت بصبغة دينيّة أو اجتماعية، بحجّة أنّها

هي التي تحفظ للمجتمع عقيدتَه أو توازنَه أو ارتباطَه بالقيم، فإذا فقدناها فقدنا هذه الضوابط التي يحتاجها المجتمع في حياته الدينيّة والاجتماعيّة، وربّما نحتاج إلى النقد الذاتي ـ في هذه الحالة ـ لنعرف كيف نشأت هذه الأوضاع وكيف انطلقت بذورُها لتفرض وجودها على الدين والمجتمع، ثمّ لندرس تأثيرها العكسي على الواقع الديني أو الاجتماعي بما تمثّله من مظاهر التخلّف.. وهكذا نخلص.. إلى نتيجة حاسمة، وهي أنّ حاجتنا إلى النقد الذاتي تنبع من حاجتنا الملحّة إلى أنْ نكتشف في ذواتنا وفي حياتنا وأقوالنا وأفعالنا، مواطن القوّة ومراكز الضعف، ونتعرّف أسباب ذلك كلّه، لنستطيع تطوير ما يمكن تطويره من مراكز القوّة، وإكمال ما نستطيع إكماله من مواطن النقص وتقوية ما نقدر على تقويته من حالات الضعف».

مفاهيم إسلامية عامة، ص٢١٠ وما بعدها

ثالثاً: تشخيص الإمكانات والقدرات الذاتيّة

ومن أهم المبرّرات التي تدعّم مشروعية الحراك النقدي من وجهة نظر السيّد فضل الله فكرة تشخيص الإمكانات والقدرات الذاتية للأمة والمجتمع والعمل وفقاً لهذه القدرات والإمكانات المتاحة، بعيداً عن الهلوسة التي تصيب هذه الأُمم وتدفعها باتجاهات خاطئة ومسارات خطيرة ومدمِّرة.

يقول السيّد فضل الله في تأكيد هذه الفكرة:

«ربّما نحتاج إلى النقد الذاتي في الحالات التي يتعرّض فيها الإنسان إلى بعض الأوضاع الاجتماعية التي تتضخّم فيها شخصيته، وترتفع مكانته، بفعل المؤثّرات الخاصة التي تعطي للشخص أكثر من قيمته.. فقد يخيّل إليه ـ في لحظات الانفعال العاطفي ـ أنّه يملك

هذه الشخصية ويرتفع إلى هذا المستوى، فيقع ضحية غرور ذاتي يؤدّي به إلى الهلاك في النهاية...».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*٢١١

ويتجاوز هذا الخيال من الأفراد إلى الدوائر الأوسع، سواء في ذلك الهيئات والمنظّمات، السياسية والاجتماعية، كما يرى السيّد فضل الله.

«وقد نجد مثل هذا النموذج في واقع الهيئات والمنظّمات السياسيّة والاجتماعيّة التي تنطلق ـ في البداية ـ نحو أهدافها العملية باتّزان واستقامة، فيحاول أعداؤها تفجيرها من الداخل، بأسلوب التضخيم المتطرّف لنشاطاتها العادية، والتركيز على قيادتها بتسليط الأضواء على شخصيّاتهم بدون ميزان، ينتهي الأمر ـ بعد ذلك ـ إلى الغرور والزهو الفارغ الذي يوحي لها بأنّها فوق مستوى النقد، ممّا يجعلها تعتبر الخطأ صواباً، والانحراف استقامة، والباطل حقاً، دون التفات إلى نقد الناقدين، ووعظ الواعظين وإرشاد المرشدين.. الأمر الذي يؤدّي به إلى الوقوع في الأخطاء الكبيرة التي تجعل مقاتلها بادية للأعداء دون مقاومة».

*مفاهيم إسلامية عامة، ص*٢١٢ *وما بعدها*

ويرى السيّد فضل الله أنّ غياب أو تغييب الحراك النقدي فوّت على الجميع ـ قيادات وقواعد ـ فرص التقدّم والنمو من جهة، وخلق حالة نفسية تجاه النقد والمراجعة بما جعله مظهراً من مظاهر العداوة والخصام من جهةٍ أخرى.

يقول السيّد فضل الله:

«وقد نلاحظ، في سلبيات الواقع، غياب حركة النقد الذاتي في نطاق القاعدة والقيادة، بحيث عاش الناس ما يشبه عبادة الشخصيّة التي

تمنع تسجيل الملاحظات على تصرّفات المسؤولين، أو مواجهة أفكارهم بالنقد الموضوعي، فتحوّلت المسألة في الوعي الحماسي الانفعالي إلى أنْ يكون النقد مظهر عداوة بدلاً من أن يكون وسيلة ترشيد للقيادة، وحركة مسؤولية لتحقيق الكمال للعمل الإسلامي..».

الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، ط-١/ *دار الملاك*، ٢٠٠٤، بيروت، ص١١١

وفي موضع آخر يقول السيّد فضل الله:

«ومشكلتنا أنّنا في مجتمعاتنا الشرقية نرفض النقد، لأنّنا نعتبر أنّ النقد عداوة، ولا يجوز للإنسان أن ينقد الآخر، حتى أصبحنا لا نعيش نقد أنفسنا وحساب أنفسنا، وهذا يمثّل نوعاً من أنواع الغرور بالنفس، بحيث لا يشعر الإنسان في داخل نفسه بأيّ عيب، وليس فيه أي نقصان أو خطيئة..».

بيّنات، ط-١/ *دار الملاك* ـ *بيروت*/ ١٩٩٩، ص٢٣٠

رابعاً: النقد مقدّمة للحوار الإيجابي

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ النقد بما هو حالة فكرية يمثِّل المقدّمة لخلق حوار إيجابي بين التيّارات الفكرية، ويسهم بتصعيد حالة رقيّ فكريّ لصالح ما هو أفضل.

وتعليقاً وشرحاً لقوله تعالى: ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ ﴿١٢﴾ ﴾ [التوبة: ١٢] كتب السيّد فضل الله:

«وقد ينبغي لنا أن نفرِّق ـ في هذا المجال ـ بين الطعن في الدِّين الذي يمثِّل حالة عدوانيّة وبين النقد الموضوعي الذي يمثّل حالة فكرية، فإنّ الإسلام يشجب الأول ويعتبره مظهراً من مظاهر نقض العهد ولوناً من ألوان العدوان، بينما يرحّب بالثاني ويدعو الآخرين إليه،

من خلال دعوته إلى حركة الحوار الإيجابي بين الفكر الإسلامي والفكر المضادّ على أساس الأجواء الفكرية الهادئة».

تفسير من وحي *القرآن*، ط-٢/ ١٩٩٨ ـ*دار* الملاك، بيروت، ج١١/ ٤٤

وبذلك يربط السيّد فضل الله بين النقد الموضوعي كونه حالة فكرية، وبين موقع الحوار في الفكر الإسلامي، وبما يؤسّس له من أجواء حوارية تقوم على الاحترام والتقدير والعقل والعلم.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«عندما نقرأ القرآن وهو الوثيقة الإلهية للخطاب الإسلامي، نجد أنّ الإسلام اعترف بالآخر، اعترف به كما هو، وبحث في خطابه عن نقاط اللقاء بينه وبين الآخر، ليخلق جوّاً إيجابياً لعلاقة الفكر بالفكر، ريثما يترك هذا الجوّ الإيجابي تأثيره على المفردات الأخرى..».

الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، ص٢١٣

ويجدر بنا التنويه بالمدى الإيجابي الذي تثمره هذه الفكرة، وتنمّيه في الوسط الاجتماعي، بما للحوار من انعكاسات إيجابية وبنّاءة، وبما تخلقه من تماسك النسيج الاجتماعي، على خلفية الأجواء الهادئة والمشبعة بالروح العلمية والأخلاقية، ليكون النقد ظاهرة طبيعية تملأ أسماع الناس وتحرّضهم على التفكير.



المبحث الثالث

النقد ـ الأُسس والمرتكزات

ثمّة مرتكزات أساسية تستند إليها عملية النقد والمراجعة، وتتواصل معها في ضرورة متواصلة. وقد تكون هذه المرتكزات والأُسس عقيدية أو تشريعية، وقد تكون اجتماعية وأخلاقية.

ويفترض أنْ تُشكِّل هذه المرتكزات والأُسس قيداً على عملية النقد، وتضبط الحراك النقدي من أنْ يطال المناطق المحرّمة دينياً وأخلاقياً واجتماعياً.

وفي ما يخصّ الموقف من هذه المرتكزات عند السيّد فضل الله، يمكن أنْ نشير إلى عدّة نقاط أشار إليها في مطاوي كتاباته وأحاديثه.

أوّلاً: إنَّ أهم الأسس والمرتكزات التي تنطلق في ضوئها عملية النقد عند السيّد فضل الله وترتبط بها هي عملية التغيير، كونها ـ أي عملية النقد ـ مقدّمة ضرورية للتغيير، ومرتكزاً أساسياً يتّكئ عليه المشروع التغييري، إذ لا معنى لهذا المشروع في غياب الحراك النقدي والرؤية النقدية. فكيف يمكن النهوض بمشروع تغييري ما لم يكن ثمّة جهد نقدي متواصل؟! وكيف يمكن تجاوز العثرات والانتكاسات والإخفاقات ما لم يتوفّر أصحاب مشاريع التغيير على قراءة شاملة للأوضاع التي تمرّ بها المجتمعات، والتي تنوي النهوض وتنشدُ التقدّم والازدهار.

لقد آمن السيّد فضل الله بالنقد إلى درجة يجب معها:

«أنْ نعيش في مجتمع ينقد ذاته في أفراده، وينقد ذاته في مجتمعه، وينقد ذاته في سياسته واقتصاده وفي فكره وثقافته. فالنقد الموضوعي البنّاء يبني الحقّ إخلاصاً للحقّ، ويهدم الباطل، ليكون ضدّ الباطل..».

صلاة الجمعة ـ الكلمة والموقف، إعداد: السيد شفيق الموسوي، ط-١/ دار الملاك، ١٩٩٨، بيروت، ص١٤٨

ثانياً: كما ترتكز عملية النقد على ضرورة حفظ المصالح الحيويّة العامة، والتي لها مساس مع حياة الناس ومستقبلهم.

ويقدِّر السيّد فضل الله أنّ عملية النقد وممارستها بشكل فعّال في القضايا الحيويّة قضية مهمة بل وضرورية، ولا يمكن أن يغلق الإسلام الباب في هذا الاتّجاه، ولذلك وازَن التشريع الإسلامي بين حالات عديدة يتّصل بعضها بالحقّ الخاصّ وبعضها الآخر بالحقّ العام. ففي الوقت الذي يوسّع فيه التشريع الإسلامي من حماية الخاص ويمنع من أنْ يطاله الحراك النقدي، فإنّه وضع عليه قيداً لصالح الحقّ العام، وهو ما أدّى إلى شرعنة النقد المسؤول في إطاره العام، ولم يشأ أن يكون الحقّ الخاص قيداً عليه.

يقول السيّد فضل الله في تقرير هذا الموقف التشريعي:

«... لكلّ إنسان حرمة مقدّسة في نظر الإسلام، فليس لأي شخص أنْ يقتحم حياته الخاصّة دون رضاه، أو يعتدي على أسراره دون إذنه، لأنّ ذلك هو معنى احترام حريّته وكرامته التي قرّرها القرآن الكريم، فله أنْ يمارسها ويحافظ عليها دون أن يملك الآخرون حتى التدخّل فيها بضغط أو نطاق الشعور العام بالمسؤولية، ولهذا حرَّم الإسلام التجسّس على حياة الآخرين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا ۝١٢﴾ [الحجرات: ١٢] **لأنّ التجسّس اعتداء على حريّة الإنسان في الاحتفاظ**

بأسراره الخاصّة وحمايتها من الآخرين.. بل نجد في بعض النصوص الدينية ما يحرُم على الإنسان المؤمن التحدّث عن أسراره الخاصة التي تهدم كيانه وتهتك حرمته، لأنّه لا يجوز للإنسان أن يهتك حرمة نفسه.. وعلى ضوء هذا نستطيع أن نقرّر حماية الإسلام لحياة الإنسان الخاصّة، فلا يمكن أن يجعل الفضول الشخصي مبرّراً لاقتحام أسوار هذه الحياة.. وبهذا التشريع يغلق الإسلام باباً كبيراً من أبواب النقد التشهيري الذي يدور في نطاق العيب والتجريح، لأنّه يمنع الإنسان من تغذية المعرفة الشخصية بعيوب الناس وأسرارهم التي يتعمّدون إخفاءها ويرفضون السّماح للآخرين بالاطّلاع عليها، ولا يبقى له إلاّ ما يطّلع عليه من طريق الصدفة أو ما ينقله الآخرون إليه».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٨٠ وما بعدها

وإذا كان قد حرّم الإسلام تغذية المعرفة ورفدها وتنميتها ـ كما يرى السيّد فضل الله ـ على حساب حقوق الناس الخاصة، بما يعني تضييق دائرة الحراك النقدي الذي قد يتحوّل في هذه الدائرة إلى عملية هدم اجتماعي وافتئات على حقوق الآخرين، فإنّ الإسلام لم يمنع من هذا الحراك في الإطار العام ولو كان على صلةٍ بالحقوق الخاصّة، في حالاتٍ تكون فيه المصلحة العامّة والمصالح الحيويّة لحياة الناس ـ كمجموع أو أفراد ـ أولى بالرعاية والاهتمام، ممّا جعل الإسلام متوازناً في تشريعه وواقعياً في تعاليمه.

يقول السيّد فضل الله:

«.. فلا بدّ للإسلام الذي جاء من أجل أنْ يرفع من مستوى حياة الإنسان على أساس واقعي أن يكون تشريعه منسجماً مع هذه الخطّة وسائراً في هذا الاتّجاه، فلا يمكن له ـ والحالة هذه ـ أنْ يحرّم علينا

غيبة الآخرين أو نقدهم في غيابهم عندما تمسّ الحاجة إلى ذلك أو تدعو المصلحة الملحّة، أو مراعاة المصلحة اللازمة..».

مفاهيم إسلامية عامة، ص١٩٤

وإذا كان السيّد فضل الله يتحدّث عن جانب من جوانب الحراك النقدي، وهو في ما يتّصل بالجانب الشخصي للإنسان، والحياة الشخصية له، فإنَّ ثمّة جوانب أخرى، تتّصل بالجوانب العامة، ومنها حالات مواجهة حركة الظلم، سواء كان ذلك في الدوائر الخاصة أو في الدوائر العامة.

ثالثاً: وتتّصل عملية النقد بمبدأ أخلاقي، ومع غيابه يتحوّل هذا اللّون من النشاط إلى عمل عدواني بغيض، تأباه النفوس وتعافّه، وهو ما يجعل من النقد عملية إنسانية تستهدف البناء والتقويم لا التجريح والتخريب. ولذلك ينظر السيّد فضل الله إلى النشاط النقدي كونه:

«.. عملية تقييم للمواقف وتصحيح للسلوك، من أجل وضع كلّ شيء في موضعه، وإعطاء كلّ عمل قيمته، وتمييز الخطأ من الصواب والصحيح من الفاسد.. انطلاقاً من الرغبة في البناء والتركيز واستقامة الخطأ في طريق الحقّ..».

مفاهيم إسلامية عامّة، ص١٧٨

وفي ضوء هذه الرؤية يشترط في أنْ تُمَارَس عملية النقد:

«.. بروح إيجابية واعيةٍ تنطلق في طريق البناء لا الهدم، الأمر الذي يجعل من عمليّة النقد عمليّةَ نصحٍ وتوجيه».

مفاهيم إسلامية عامّة، ص١٨٣

وبحكمة موجزة ـ كما يقول السيّد فضل الله:

«وعلى هذا الأساس، لا بدّ أن نعيش هذا الجوّ النقدي الذي ينطلق من وعي الحقيقة في داخلنا وفي داخل الآخرين، وأنْ ننطلق من

أجل الواقع، بحيث نصلحه باكتشاف أسراره. علينا أنْ نكشف واقعنا وواقع الآخرين، وواقع الحياة من حولنا بالوسائل الإسلامية الحضارية..».

الندوة، طـ أولى ـ دار الملاك، بيروت ١٩٩٧، ج٢/ ص١٣٣، وما بعدها

فربّما هناك من يعتبر عملية النقد وسيلة من وسائل التشهير والتحقير والتخريب والتهديم، كنتيجة طبيعية لحالة الحقد والبغضاء التي يعيشها الناقد إزاء الآخرين، كما يقول السيّد فضل الله، وهو يربط بين النقد كنشاطٍ ذهني وبين مصدره، من حيث يصدر هذا النشاط، والأوضاع النفسية التي تحيط به.

راجع: مفاهيم إسلامية عامّة، ص١٧٨

ولكن حقيقة النقد عند السيّد فضل الله ـ في ضوء المرجعية الإسلامية ـ فعل حضاري:

«إنّ قيمة النقد، هي في أنْ يحقّق لنا وعياً للمسألة التي ننقدها، أو للواقع الذي ننقده، أو للثقافة التي ننقدها..».

بيّنات، ص٢٢٩

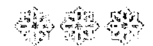
رابعاً: كما ترتبط عملية النقد بِبُعدٍ اجتماعي غاية في الأهمية، ويستند إلى العنصر الغائي لخلق الإنسان ووجوده في هذه الحياة، وهو الذي يتّصل بالوظيفة التي كلّف بها الإنسان، في إعمار هذه الأرض واستثمار الطاقات والإمكانات الخلّاقة في هذا العالم السّاحر والمذهل.

وأحسب أنّ وظيفة ومهمة خطيرة من هذا القبيل لا يمكن أنْ يُكتب لها النجاح أو تُكلَّل به في غياب النشاط النقدي، وستكون عرجاء ـ كما هي الحال ـ في البلدان النامية وفقاً للتصنيف العالمي، لا تقوى على تجاوز أزماتها المتعدّدة والمتنوّعة.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«إنَّ عملية النقد الذاتي ـ في هذه الحالة ـ تمثّل جَرَس الإنذار إزاء هذا الواقع قبل أن يستفحل ويستعصي على المعالجة، لأنّه يكشف الأزمة قبل أنْ تتعقَّد، ويُرجع القافلة إلى الطريق قبل أنْ تبتعد كثيراً في صحارى التيه».

*مفاهيم إسلامية عامة، المرجع السابق، ص*٢١٣



الفصل الثالث



التفكير النقدي عند السيّد فضل الله
مجالاته واشتغالاته

المبحث الأول

المجال الاجتماعي

لقد اتّسعت اهتمامات السيّد فضل الله سَعة المرجعية الإسلاميّة نفسها، كونها الفضاء الروحيّ والعقيديّ والتشريعيّ للإنسان المسلم، فكان خطاب السيّد فضل الله شاملاً وعاماً لهذه الجهة، ولذلك تنوّعت نظراته ورؤاه، ومعها تنوّعت نظراته النقديّة، وتعدّدت مراجعاته وتأمّلاته أيضاً. فعكف على ملاحقة المظاهر التي وجدها تأكل من رصيد الاجتماع الإسلامي، وطارد الزوايا المظلمة في التراث الإسلامي، ودأب على انتهاج منهج جديد ـ إلى حدٍّ ما ـ للاستنطاق والاجتهاد.

ولأنّه لم يكن حبيس صومعته فقد كانت نظراته النقدية تتوزّع على مساحات غير محدودة، بدا لخصومه أنّه بصدد هدم ما بناه الآباء والأجداد، فكان خوفهم يتصاعد مع كلّ كلمة ومع كلّ ملاحظة، متغافلين ـ أو غافلين ـ عن نشاطه الفاعل والمتزايد يوماً بعد يوم، وهو الذي يفرض عليه هذا الحضور، بما له من تأثير قوي في الاجتماع الإنسانيّ ـ الإسلامي.

ثمّة عددٌ هائل من الملاحظات التي تركها السيّد فضل الله، ممّا يندرج تحت عنوان النقد والمراجعة، ويدلّل على نزعة نقدية غير مسبوقة في الوسط العلمي في الدائرة الإسلاميّة الشيعية، وربّما الدائرة الإسلامية السنيّة أيضاً.

وقد لا يكون مفيداً حصر هذه الملاحظات النقدية أو جمعها في هذا البحث، كونها مبثوثة في كتب ومؤلّفات السيّد فضل الله، غير أنَّ الأهم هو تأخير هذه الاشتغالات،

ووضعها في سياقاتها المقصودة للسيّد فضل الله نفسه، كونها اشتغالات تستند إلى رؤية وتتكئ على فلسفة للحياة والكون والإنسان، تستظلّ وتسترشد بالمرجعيّة الإسلاميّة، وتستلهم المبادئ والتعاليم من منظومتها القيميّة.

ووضعها في السياقات المقصودة، بغية تكريسها في الحياة، وبهدف وضعها عناوين في طريق النهضة، التي كان السيّد فضل الله يتطلّع إليها ويصرف المهمّ من عمره في سبيلها، شأنه شأن مَنْ سبقه من المصلحين وأعلام التجديد.

وفي ضوء ما تقدّم وُضِعَت ملاحظات السيّد فضل الله النقدية في مجالات ثلاثة:

الأوّل: المجال الاجتماعي

الثاني: المجال السياسي

الثالث: المجال العلمي

المجال الاجتماعي

ثمّة قضايا اجتماعية عديدة كانت موضع اهتمام السيّد فضل الله، وهو معنيٌّ بها أيُّما عناية، ومشغول بها إلى درجة كبيرة، سواء كانت ظواهر اجتماعية محضة، أم كانت على صلةٍ بالدين وعاشت في كنفه وتفيّأت بظلاله.

ومن وحي هذه العناية انبثقت ملاحظات السيّد فضل الله النقدية، لأنّه كان يشعر بأنّها غريبة عن المرجعيّة الإسلاميّة التي ينتسب إليها، أو أنّها فعل معيق أو غير منتج. كما أنّه يعتقد أنَّ موقف اللاّمبالاة تجاهها يسهم في تجذيرها ويسمح لها بالقرار.

ـ الدين والتديّن

في مسألة الدين والتديّن، ثمّة حضور نقدي لافت للسيّد فضل الله، لأنّ موضوع نقده ممّا يمسّ جوهر المشروع الفكري والعقيدي الذي ينتمي إليه

السيّد فضل الله ويعتقد أنّه الأساس الذي تؤمن به الجماعة الإسلاميّة، والذي يشكّل العنصر الأهم في هويّتها.

وفي هذا الصدد نضع أيدينا على عدّة ملاحظات نقديّة سجّلها السيّد فضل الله على الواقع الديني، وجد فيها افتئاتاً على الدّين نفسه، وتعدّياً على منهجه أو مصادرة لأهدافه وغاياته:

١ ـ لا يُخفي السيّد فضل الله أسفه للحال التي يعيشها المسلمون ويجهلها الكثيرون، وهي حال الافتراق بين رسالة تعجّ بالقيم والمُثُل والمبادئ، وتفصح بمعاني عديدة للقوّة والتجدّد، وبين سلوك يشيع بين المسلمين لا يجمعه جامع مع هذه المنظومة، إلى درجة يبدون أكبر الخاسرين، فلا هم ينتسبون إلى هذه الرسالة، ولا هم يأخذون بمنظومةٍ قيميّة أخرى تمكّنهم من تجاوز الحال التي هم عليها.

يقول السيّد فضل الله:

«إنَّ دراستنا للإسلام في مفاهيمه، وفي تخطيطه للمجتمع الإنساني يجعلنا نفكّر بأنّه يملك طاقات حيّة يمكن لها أن تختزن نظاماً حضارياً جديداً، ونحن نعتقد أنّ الإسلام في القرن الأوّل من حركته استطاع أن يحوّل المجتمع الجاهل إلى مجتمع متحضّر بقطع النظر عن السلبيّات التي نرصدها في بعض ممارسات الحكم والحكام. ولكنّ المسألة هي أنّ الإسلام أو أيّ نظام حضاريٍ آخر، لا بدّ له من أرضيّة صالحة يتحرّك فيها. ولا بدّ له من إنسانٍ يؤمن به ويتمثله في تفكيره، لأنّ الدّين لا يستطيع أنْ يحمي نفسه من المتديّنين، والفكرة لا تستطيع أنْ تحمي نفسها مِن مفكّريها. ولهذا قيل: إنّ الإسلام شيء والمسلمون شيء آخر».

للإنسان والحياة، ص١٩

٢ ـ وفي كشفٍ تفصيلي لواقع المسلمين يتفحّص السيّد فضل الله شخصية المسلم، من حيث انسجامها مع المحتوى الفكريّ والعقيديّ للإسلام، ليعلن على مضض أنّها شخصيّة تعاني الانشطار وتستسلم له.

يقول السيّد فضل الله:

«فالإنسان المسلم ـ في أكثر مجتمعاتنا ـ إنسان مهزوز الشخصية تتنازعه شخصيات كثيرة طارئة فتسيطر عليه في مجاله الفكري والعملي. أمّا شخصيّته الأصيلة ـ كمسلم ـ فلا تعيش في واقع حياته العام، وإنّما تقبع في زواياها في خمول واسترخاء، وربّما تستيقظ وتنتبه في حركة عاطفيّة سريعة، إذا تهيّأ لها الجوّ الملائم لذلك، ثمّ لا تلبث أنْ تهدأ، تماماً كالرواسب الراكدة في قعر الحوض عندما يضطرب..».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص١٠٥ وما بعدها

وفي موضعٍ آخر، يقول السيّد فضل الله:

«.. تلك هي رسالة الإسلام، وذلك هو محمد ﷺ، فلننظر ماذا بقي لنا من الإسلام، وماذا بقي لنا من محمد، وماذا بقي لنا من قرآنه؟ إنّنا لا نملك إلاّ أنْ نسجّل ابتعادنا عن محمد ﷺ بابتعادنا عن مبادئه وتعاليمه. أمّا ذكراه فينا، فلم تعد تمثّل إلاّ بعض المظاهر السّاذجة التي لا تتّصل به من قريب أو بعيد. أمّا القرآن فلم يعد يوجّه حياتنا في مسيرتها نحو المستقبل، وإنّما أصبح مجرّد كتاب للتبرّك وقراءة التراتيل..».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص٢٦٧

٣ ـ وتتكشّف ملاحظات السيّد فضل الله النقدية فتطال السلوك الديني، وأعني

به سلوك المنتسبين إلى الدّين، والذين يحملون عنوانه ويتشرّفون بالانتماء إليه، فيقول السيّد فضل الله:

«مشكلتنا الدينيّة في هذا العصر هي أنّنا متديّنون لا نفهم الدين، وإنّما نحاول ممارسة بعض شكليّاته بنحوٍ آليٍّ من دون أنْ تترك في حياتنا أي أثر. ونحن متديّنون ولكنّنا نسير وراء الظالمين الذين يستغلّون خيراتنا ويمتصّون دماءنا ويخرّبون أمننا وسلامتنا، بما يثيرونه في حياتنا من فُرقةٍ وخلاف.. فنحن متديّنون ولكنّنا نتّبع كلّ خطط الكفر وخطواته التي تَتَلَوّن وتَتَنَوّع حسب اختلاف الظروف.. ونحن متديّنون.. ولكنّنا نحمل في قلوبنا الحقد والضغينة والشحناء لإخواننا في الإيمان.. ونحن متديّنون.. ولكنّنا لا نراقب الله في كلّ صغيرةٍ أو كبيرة، وإنّما نسير ونعمل بوحيٍ من شهواتنا ورغباتنا، ونتصرّف ونجرم من دون أيّ رادع أو وازعٍ، كأنّ ليس هناك ربٌّ يراقبنا وإله يشاهدنا. ونحن متديّنون ولكنّنا نمارس الغيبة والنميمة والكذب والفحشاء والزِّنا وشرب الخمر والغشّ والخداع.. وكلّ أساليب الشرّ والانحراف. وبعد ذلك ماذا بقي لنا من الدين؟ وماذا عندنا من الإيمان؟ إنّ الدّين ليس مجرّد فكرة معلّقة في الهواء، أو صفة عائليّة تلصق بالإنسان، كما يلصق به نسبه. إنّ الدنيا عقيدة تخطّط وتوجّه، وفكر يُنير ويهدي، وسلوك يُثار وينفعل ويستجيب لنداء الله.

مأساة الدّين في هذا العصر أنّه أصبح مجالاً للاستغلال والاتّجار من قِبَل تجار السياسة، فقد تحوّلت الشعارات الدينيّة التي تمثّل كلّ ما في الحياة من قِيَم خيّرة، لقد تحوّلت بفعل الألاعيب السياسية إلى لافتات تحاول استغلال عاطفة الجماهير وسذاجة معرفتها الدينيّة، وبدأ الكثيرون من تجّار السياسة يتستّرون وراءه لإخفاء أهدافهم

ومصالحهم وأطماعهم الشخصية التي يختبئ في داخلها الكفر والاستغلال من الشرق والغرب».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص٢٨٦ وما بعدها

٤ ـ وتتعمّق شكوى السيّد فضل الله تجاه ظواهر عديدة في هذا المجال، ولعلَّ في مقدّمها ظاهرة التماهي بين الدين والقناعات الشخصيّة والعادات التي أَلِفها بعض الناس، إلى درجة أصبحت معها هذه الظواهر جزءاً من الدين.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«وربّما تتمثّل الحاجة إلى النقد الذاتيّ في دراسة بعض الأوضاع التي درجنا على ممارستها في شؤون الدِّين والدنيا، انطلاقاً من عادات قديمة، أو تقاليد مُسْتَحكمة، أو نظرة خاطئة تجد في هذه الأوضاع الشاذّة ضماناً لقيم معيّنة، أو مبدئ كبيرة، وترى أنّ زوال هذه الأوضاع يشكّل خطراً على تلك القِيَم والمبادئ، كما نراه في الكثيرين الذين يصرّون على إبقاء المظاهر المتخلّفة لبعض الممارسات التي اصطبغت بصبغة دينيّة أو اجتماعيّة، بحجّة أنّها هي التي تحفظ للمجتمع عقيدته أو توازنه أو ارتباطه بالقيم، فإذا فقدناها فقدنا هذه الضوابط التي يحتاجها المجتمع في حياته الدينيّة والاجتماعيّة».

مفاهيم إسلاميّة عامّة، ص٢١٠ وما بعدها

والسيّد فضل الله إذ يسجّل هذه الملاحظة، فإنّه يدرك تماماً خطورة ظاهرة التماهي بين التقاليد والقناعة وبين الدين، وذلك لجهة ما يرتكبه البعض من محاولات الإسقاط على الدين، إلى درجة يصبح الدين معها ملحقاً ثقافيّاً، يستمدّ الدين قيمته من قناعات وعادات الناس، بدلاً من أنْ يكون الدين مصدراً

عُلويّاً يستقلّ عن التأثير البشريّ فيه كما هو المفروض، ليبقى على نقائه وصفائه.

ويتّصل بهذه الظاهرة، ما اعتاده البعض من وسائل التعبير وإحياء ما يُعرَف بالشعائر والمناسبات الدينية، ومدى تطابق وانسجام هذه الوسائل مع المحتوى الدينيّ والمضمون العقيديّ.

والسيّد فضل الله شديد الحرص على انسجام هذه الوسائل مع المحتوى الدينيّ، وأنْ لا تكون بعيدة عنه، كما هي الحال في عدد غير قليل من طرائق إحياء الذكريات والمناسبات والشعائر، حيث تبدو عبئاً على الدين أكثر من أنْ تسهم في خلق مناخٍ ديني سليم ونافع.

يقول السيّد فضل الله وهو يتحدّث عن التعاطي السطحيّ والعقيم مع هذه الذكريات والمناسبات:

«فمن الملاحظ أنّ مثل هذه الذكريات والمناسبات لم تعد تشير إلى المعاني العميقة التي تتمثّل في وقائعها التاريخيّة أو في الذوات الطيّبة الذين يتمثّلون فيها، نظراً إلى أنّها تجمّدت وتحجّرت بفعل مرور الزمن، حتّى أصبحت مجرّد تقليد أجوف من تقاليدنا التي نسير عليها كما نسير على أيّ تقليد من التقاليد الأخرى التي لا تتّصل بالدين من قريب ومن بعيد. ولذا، فلم يعد من المهم لدينا فيها أن تعطي أيّ معنى من المعاني التي كانت سبباً في انطلاقة هذه الذكرى وخلودها، وإنّما المهم أنْ تبقى ولن تنجح في مظهرها الخارجي، فإذا كانت المناسبة ذكرى مولد لبعض أبطال التاريخ الإسلامي، كان المهم فيها وفي نجاحها، أن تبرز المناطق التي تقام فيها هذه الذكرى في حلّة رائعة من الزينة، أمّا المجالات الفكريّة والروحيّة والعمليّة لهذا البطل المسلم فلا تتّصل بنجاح المناسبة وإخفاقها في قليل أو كثير

من الناحية الأساسيّة، ولكنّها ـ إنْ وجدت ـ قد تسبغ على المظهر الخارجي لوناً فكريّاً أو روحيّاً، كلونٍ من ألوان تغيير الجوّ ليس إلاّ، أمّا إذا كانت المناسبة ذكرى مأساة من مآسي هذا التاريخ فالمهمُّ لدينا لكي تكون ناجحة، هو العمل على إبراز عناصر المأساة بكلّ لباقة وبراعة وبأيّ سبيل من السبل التي تؤدّي إلى ذلك. فليس المهم هو نوعية هذا السبيل من الناحية الشرعية، فإذا توفّر لدينا مثل هذا الجوّ وتمّت عناصر المأساة واستدرت الدموع، فقد انتهت المهمّة، ما دام الأسى والألم والبكاء ـ بمجرّده ـ غاية بذاته، لا وسيلة لتمثّل المدى الذي انطلقت منه التضحية في سبيل الدين، وللتعبئة الروحية والنفسية ضدّ الظّلم والظالمين والمبدعين والهدّامين الذين يحاولون هدم الإسلام مهما كلّفهم الأمر».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص ٢٤١

ويتوقّف السيّد فضل الله عند مفهوم الإحياء هذا، خصوصاً وقد كثر ـ كما يقول ـ تداول المأثور عن أهل البيت عليهم السلام: «**رحم الله مَنْ أحيا أمرنا**»، فيقول:

«.. والكثير من الناس يستشهدون بهذه الكلمة في التعبير عن الولاء بالأساليب القلقة، ويتصوّرون أنّ ذلك هو حقيقة إحياء الأمر، ولكن الإمام عليه السلام يفسّر إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام بشكل آخر، يكمل الراوي روايته، فيقول: فقلت له: وكيف يحيي أمركم؟ قال عليه السلام: يتعلّم علومنا ويعلّمها الناس، فإنّ الناس لو علموا محاسِن كلامنا لاتّبعونا»، فأمر أهل البيت عليهم السلام هو الإسلام والقرآن، وهو السنّة، وأن نقدِّم أهل البيت عليهم السلام إلى كل جيل من الأجيال من خلال المفاهيم التي أصَّلوها، والعقائد التي أوضحوها، والأخلاق التي نهجوها، والعلوم التي نشروها، وأنْ نثقّف الناس بثقافة أهل

البيت عليهم السلام المتعدّدة الغنية، وهذا هو الذي يُحيي أمرهم..».

في رحاب أهل البيت، ج٢/ ٣٧٦

ولكنَّ السيّد يتساءل عن موقع القرآن الكريم في حياة المسلمين اليوم، ودوره في انبعاث المسلمين، كما بعث في حياة المسلمين الأوائل القِيَم الخلّاقة.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«فقد كان القرآن الكريم عند المسلمين الأقدمين يثير فيهم الحركة والحياة والتطلّع إلى المستقبل الذي يحتضن عزّة الإسلام وشرفه ومكانته في العالم، ليبعث النور والهداية في أرجاء المعمورة. أمّا نحن فقد تجمّدت نفوسنا حتّى لم تعد تلمح فينا إلاّ الانكماش والتضاؤل والخوف والقلق والانهزاميّة وغير ذلك من أسباب الفشل وبوادره. ومردّ ذلك في ما نفهمه إلى أنّهم كانوا يحيون القرآن في ما يوحي وفي ما يوجّه، فكرة وإيماناً وارتفاعاً بالنفس الإنسانيّة إلى أبعد مجال. أمّا نحن فنعيش القرآن ألفاظاً وتعاويذَ وغير ذلك، من دون أن نلتفت إلى أغراضه وأهدافه، ومن هنا فَقَدَ القرآن عند الكثيرين منّا احترامه اللّائق به ـ عملياً ـ وإنْ كنّا نعظّمه عندما يفسح لنا مجال الكلام».

قضايانا على ضوء الإسلام ص٦٦

ـ الطقوسية

الطقوس جزء أساسي من الدين ـ أي دين ـ بما هي سلوك عبادي وروحاني، ولكنّها قد تصادر الدين أحياناً ووفقاً لتصرّفات بعض المنتسبين إليه، وتحوّل هذا الدين إلى استعراضات مجرّدة عن المحتوى، وهو ما لاحظه السيّد فضل الله على بعض الاتجاهات في الأوساط الدينيّة، فأخذ يسجّل ملاحظاته النقديّة على

سلوكها هذا المَسْلك الخطير من وجهة نظره.

١ ـ لا يُخفي السيّد فضل الله تذمّره من تعاظم السلوك الطقوسيّ لدى المتديّنين على حساب الدين بمفهومه الشامل، على نحو أصبح السلوك الطقوسيّ قيمة عليا لا تعلو عليها قيمة، وبات الدين في اختزالٍ شديد، كما لو أنّه لا يتعدّى هذه الطقوس ولا يتجاوزها إلى عمق الدين وجوهره.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«.. **إنّ طريق الوصول إلى الله لا ينحصر بالجوانب العبادية كقاعدة كبرى للتقييم الإسلامي، بل ربّما نجد الكثير منها ممّا يدخل في إطار الدعوة والمجتمع، في مركز أفضل وأقوى وأقرب إلى الله..**».

خطوات على طريق الإسلام ص٩٤

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ هذا السلوك آخذ بالاتّساع والتغلغل في حياة المسلمين، ويعتبر أنّ المسؤولية تقع على العلماء، من خلال سلوكهم العام، وغلبة الانصراف إلى الطقوسية في حياتهم على حساب الترجمة الشاملة للرؤية الدينيّة (الإسلامية) التي تحفل بالفاعلية، وتعمّم الدين على مفاصل الحياة كلّها.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«.. **إنّنا نلاحظ في الاتّجاه السلوكي لأمثال هؤلاء الذين يمثّلون تلك الفكرة، أنّهم يفضّلون التفرّغ للعبادة والانقطاع إلى الصلاة والدعاء والتهجّد، أو التنقّل بين الأماكن المقدّسة للحجّ أو العمرة، وزيارة قبور الأنبياء والأئمّة والأولياء، ولكنّهم في الوقت نفسه يضيقون بمستلزمات العمل الديني التوجيهي، أو يقتصرون على الأساليب التقليديّة التي اعتادوها أو اعتادها الناس منهم، ولا يُجهدون أنفسهم البحث عن وسائل جديدة، وأساليب جديدة، لأنّها قد تكلّفهم تعباً**

وعناءً وجهداً لا يريدون أنْ يثقلوا أنفسهم به...».

خطوات على طريق الإسلام، ص٩٢ وما بعدها

٢ ـ ويلاحظ السيّد فضل الله على طغيان السلوك العبادي/ الطقوس أنّه يُسهم في تضليل القواعد الشعبيّة للمتديّنين، ويقزِّم الدين نفسه، في صورةٍ يبدو معها الدين عارٍ عن أيّة رُؤى اجتماعية وإصلاحية قائدة في الحياة.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«إنّ هذا السلوك يعطي للمؤمنين الطيّبين انطباعاً خطيراً ينعكس على التصوّر الإسلامي للحياة، فيعتبرون الجانب العبادي أساساً للتقييم الديني الإسلامي للأشخاص، ولا يرون لأي عملٍ آخر في مجال الدعوة إلى الله، وفي خدمة المجتمع في حقول الاجتماع والسّياسة والاقتصاد، أيّة قيمة دينية... بل ربّما يحاولون أنْ يصنّفوا هذه الأعمال في عداد القِيَم الدنيويّة، التي يتولّى أهل الدنيا تقييم بعضهم البعض على أساسها بعيداً عن الدّين..».

خطوات على طريق الإسلام، ص٩٣

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ هذا السلوك أسهم في إقصاء الإسلام عن الحياة، على خلفية تبرير فكرة أنّ الدّين لا يعني فيما يعني سوى الطقوس والعبادات والجوانب الروحية التي تتّصل بهذه العوالم.

ويشير السيّد فضل الله إلى شيوع مقولة: إنّ الدين ليس إلاّ الصلة الروحية بين الإنسان وربّه! وإنّه لا صلة له بالعوالم الأخرى من اجتماع واقتصاد وسياسة.

راجع: قضايانا على ضوء الإسلام، ص٢٢٢

٣ ـ ويرى السيّد فضل الله، أنَّ الأكثر خطورة في هذه النزعة، من حيث هي استغراق في الطقس على حساب الجوهر، هو إفشال المشروع الديني نفسه كونه

يهدف ـ فيما يهدف ـ إلى تديين الحياة كلّها وترشيد السلوك الإنساني كلّه، على نحوٍ يكون منسجماً مع القيم الدينية، دون أنْ يحصر هذه القِيَم في مجالٍ دون آخر، أو تكون حاضرة في المسجد، لتغيب في مجالات الحياة الأخرى.

يقول السيّد فضل الله:

«.. أمّا في الحياة الآخرة، فقد بدأ الاتّجاه في النظر إليها نظرة ذاتية، فانطلق التركيز على الجوانب العباديّة الفرديّة الخاصّة التي تجعل طريق الدار الآخرة، لا تمرُّ بالمجتمع والحياة، بل تمرّ بالمسجد فقط، لتكون الآخرة للعابدين الذين ينعزلون عن كلّ نشاطٍ عملي في حياة الأُمّة».

خطوات على طريق الإسلام ص٧٧

فأيّة قيمة لهذه العبادات التي لا تبرح المسجد، ولا تغادره إلى الحياة، وأيّة قيمة لهذه الطقوس التي لا تسهم في تهذيب طباع البشر في معترك الحياة، الاجتماعيّة منها والسياسيّة أو الاقتصاديّة.. فما هي فائدة هذه العبادات إذا كانت مجرّد أفعال فرديّة لا تتجاوز بتأثيراتها إلى المناخ العام والحياة العامّة للناس، لتضبط سلوكهم وترشد عاداتهم وفقاً للقانون الأخلاقيّ والدينيّ.

٤ ـ وقد أفرزت ظاهرة تنامي الطقوسيّة نمطاً ساذجاً تُجاه الرموز الدينيّة والعلاقة بها، فاتّخذت العلاقة طابعاً عاطفيّاً مجرّداً من الانتماء الحقيقي، بما اعتبره السيّد فضل الله تَرَفاً فكريّاً في حالات، أو تفويتاً للعلاقة الجديرة بالاهتمام، بما هم عناوين للرسالة وأدلّاء عليها وإليها.

يقول السيّد فضل الله في تنامي هذه الفكرة:

«وقد شارك في هذا الاتّجاه، في تركيز العلاقة بين الأنبياء وأتباعهم على أساس شخصيّ، بما جعل التقديس الروحي يتّجه إلى

الأشخاص، أكثر ممّا يتّجه إلى الرسالة.. فنراهم يمارسون الكثير من الطقوس التي تمثّل الإخلاص للنبيّ ﷺ في الاحتفال بذكراه وزيارة قبره، بينما لا نجد مثل هذا الاهتمام في ممارساتهم لواجبات الرسالة وطقوسها والتزاماتها.. وقد تطوّر هذا الوضع إلى نشوء نوع من أنواع المدح النبويّ الذي يتغزّل فيه المادح بِحُسْن النبيّ وجماله ويقف ليبثّ فيه وجده ولوعته وشوقه تماماً كما يتغزّل أيّ حبيب بحبيبته، فلا تشعر بالرسالة، في هذا الجو، إلاّ من خلال الجانب الذاتي الذي يثيره الغزل.. وأصبحت هذه القضية ظاهرة عامة في كلّ الارتباطات النفسية التي يشعرون بها إزاء الأنبياء والأولياء والعلماء والأئمّة، فإنّ القضيّة تبدأ بالارتباط بالرسالة التي تربطهم بالرجل من خلالها لتنتهي بعد ذلك إلى الارتباط بالرسالة من خلال الرجل، أو إلى الارتباط بالرجل فقط، كما نلاحظه في الطريقة العمليّة والتربويّة في توجيه كلّ المشاعر والأحاسيس إلى الذات المقدّسة في علاقة حبّ شخص لا دخل له بالدين، الأمر الذي نلاحظ فيه، أنّهم يثأرون للتعدّي على كرامة الشخص بالسبّ أو الكلام المهين من قبل الأعداء ولا يثأرون للتعدّي على الدِّين أو على ذات الله العظيمة المقدّسة، بالسّب أو الشتم بل يمارسون ذلك في سلوكهم الخاص عن قصد أو غير قصد».

خطوات على طريق الإسلام ص٤١٣

بل يزيد السيّد فضل الله تأسّفاً على تسرّب هذه الظاهرة إلى النخب العلمية، بعد أنْ تجاوزت القواعد الشعبيّة والجمهور المتديِّن، فأصبحت حاضرة في محيط أهل العلم الدينيّ وتركت آثارها في تفكيرهم، فشغلتهم بمقولاتٍ لا تُغني حركة الدين من جهة ولا تسهم في تنمية الوعي الديني من جهةٍ أخرى.

يقول السيّد فضل الله وهو يرصد هذه الظاهرة:

«وقد أصبح من المألوف أنْ نجد هناك خلافاتٍ حادّة بين العلماء أو بين العامّة من الناس حول تفضيل هذا النبيّ على ذاك النبيّ أو تفضيل أحد الأئمّة على نبيٍّ أو أكثر من نبي، أو المقارنة بين منزلة السيدة مريم بنت عمران (أم المسيح) وبين مقام السيدة فاطمة الزهراء (بنت الرسول عليهم جميعاً الصلاة والسلام).. لأنّ القضية تحوّلت إلى شيء يرتبط به الزهد الذاتيّ بالانتماء إلى هذا الشخص أو ذاك أو هذه أو تلك.. ممّا يجعل لمسألة المفاضلة والتقييم دوراً كبيراً في الموضوع.. وإلاّ فما معنى كلّ هذا الحديث.. وما أثره.. وهل يعدو إلاّ أنْ يكون تَرَفاً فكرياً لا فائدة منه، أو عبثاً فارغاً لا طائل تحته.. إنَّ هذا الأسلوب التقريريّ التقليديّ في فهم علاقاتنا بالرسول هو الذي أدّى إلى هذه النتائج الفكريّة والعمليّة.. لأنّنا لم نشعر بالرسالة وهي تتحرّك في مراحل القصّة وأدوارها، بل كان كلّ شعورنا يتركّز على الرسول وهو يتحرّك، فتتحرّك الرسالة من خلاله لتفهم تبَعاً لفهمه..».

خطوات على طريق الإسلام، ص٤١٣ وما بعدها

ولذلك لم يتردّد السيّد فضل الله في إدانة سلوك عددٍ من رجال الدين وعلماء المؤسّسة الدينية، ممّا أسهم في تنمية هذه الثقافة، من خلال تغليب الطابع الطقوسي، وهي لا تُقدِّم للحياة إلاّ بعض الطقوس والخدمات الدينية على حدّ تعبير السيّد فضل الله.

راجع: خطوات على طريق الإسلام ص٨٠

وبخصوص طبيعة العلاقة مع الأنبياء والرسل والأوصياء يؤكّد السيّد فضل الله على البُعد الرسالي وغلبته على البُعد الشخصيّ إذ يقول:

«.. حتّى الإيمان بالرسل ليس شيئاً مطلوباً بذاته، بل هو مطلوب، لأنّ الإيمان بالرسول، يؤدّي إلى الإيمان بالرسالة، والإيمان بالرسالة، يؤدّي إلى اتّباع الرسول.. لذلك ليس عندنا حبّ الشخص مجرّداً عن التحرّك في خطّ هذا الشخص. ليس هناك حبّ منطلق من حالةٍ ذاتيّة... لذلك ليس هناك أيّة علاقة شخصيّة بين الناس وبين الأتباع والأولياء، وإنّما علاقتنا بهم علاقة رساليّة، علاقة عمل، وعلاقتنا بهم من خلال الله لا من خلال شخصيّاتهم».

*للإنسان والحياة، ص*٣٢١

ويقول السيّد فضل الله في موضع آخر مؤكّداً المعنى نفسه:

«.. وفي ضوء ذلك لا تعود شخصيّة النبيّ في نطاق التاريخ مجرّد شخصيّة تاريخيّة مقدّسة نتعاطف معها في خشوع كما يتعاطف الإنسان مع مقدّساته في غيبوبة صوفيّة غائمة، تجترُّ الألفاظ والعواطف والمعاني التقليدية، بشكل تقليدي مملّ.. بل تعود إلى وعينا، لنمثّل دور القوّة الفاعلة المحرّكة للرسالة في حركة التاريخ، فتكون صلتنا بها صلة رسالية سواء في ذلك جانب الفكر وجانب الشعور».

*خطوات على طريق الإسلام، ص*٤١٧

كما يقول في موضع آخر، وفي السياق ذاته:

«.. لقد بدأنا نفهم أنّ هذه العاطفة وهذا الولاء لا ينطلقان من واقع الصفات القدسيّة التي يتّصف بها هؤلاء القادة فحسب، تماماً كما يقدّس إنسان إنساناً لصفاته النفسية، بل ينطلقان من واقع إخلاصهم لله وجهادهم في سبيله، واستشهادهم من أجل إعلاء كلمة في

الأرض، وبهذا يكون تقديسنا لهم موجّهاً إلى العقيدة التي جاهدوا في سبيلها وعاشوا وماتوا من أجلها».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص١٣٨

وبصدد الحديث عن مأساة كربلاء وأساليب التعبير السائدة تجاهها يؤكّد السيّد فضل الله على الفكرة ذاتها التي سوّقها في أكثر من مناسبة في مجال العلاقة مع الرموز الدينية، باعتبارها رموزاً للعقيدة، لا باعتبارها الشخصي المجرّد، ولذلك يؤكّد على أن يكون التعاطي معها منطلقاً من هذه العقيدة ومنسجماً معها ولصالحها ولحسابها أيضاً، بعيداً عن العواطف المجرّدة واللّاهية.

ومن ذلك الطقوس والشعائر التي ارتبطت بكربلاء، التي حدَّد موقفه منها بشكل واضح وفي وقتٍ مبكر جداً، إذ يقول في بعض كتبه وهو يتحدّث عن الحزن الكربلائيّ:

«.. إنّ الأساليب المتّبعة كتعبير عن هذا الحزن الخالد.. تتمثّل في عدّة ألوان، منها، إقامة المجالس التي يتقدّمها الخطباء الذين يتحدّثون عن المأساة بطريقة معيّنة ليثيروا بها المشاعر والانفعالات، ومنها، الخروج بمواكب جماهيريّة تنشد الأهازيج الشعبيّة وغير الشعبيّة، ممّا يتضمّن قيمة المأساة وإيحاءاتها بأسلوب مثير، قد يصاحبه اللّطم على الصدور العارية وغير العارية، ومنها ضرب الظهور العارية وغير العارية بالسّلاسل الحديديّة التي قد تجرح وقد تترك آثاراً سوداء على الجسد.. ومنها جرح الرؤوس بالسيوف وغيرها حتى تسيل الدماء الغزيرة، فتصبغ الأكفان البيضاء التي يلبسونها على أجسادهم.. ومنها، إقامة الحفلات والندوات الخطابيّة التي تتحدّث عن المأساة من ناحية مداليلها الاجتماعية والسياسية وغيرها... مع استثارة

الجوانب المأساويّة بطريقة فنيّة رائعة تستثير المشاعر بالصورة واللّمحة والفكرة لا بالصوت المثير للطرب المتفجّر من ألحان القارئ للمأساة، ومنها، ما يصنعه بعض الهنود من إضرام نار كبيرة ثمّ المرور عليها بدون أيّة معاناة للألم.. كذكرى للنّار التي أضرمها الأمويّون وأنصارهم في خيام الحسين في كربلاء..

هذه هي الألوان البارزة لأساليب التعبير عن الحزن المقدّس إزاء مأساة كربلاء.. وقد شاركت في حدوثها وانتشارها، تقاليدُ وعاداتٌ شعبيّة عاشتها الشعوب في طريقتها في التعبير عن أحزانها.. أو عواطف جامحة صدرت من بعض الأشخاص.. ولم يثبت وجود أسباب شرعيّة تستمدّ معناها من نصوص دينيّة أو إيحاء من شخصيات دينيّة معصومة ولكنّها مع ذلك عاشت وفرضت نفسها على الواقع الدينيّ الشيعيّ كأقوى ما تكون التقاليد، وأعمق ما تكون العادات لأنّها انطلقت من موقع القداسة الدينيّة لا من موقع العادات والتقاليد المجرّدة.. واستطاعت ـ من خلال ذلك ـ أنْ تُحدِث تأثيراً كبيراً في إيجاد رابطة قويّة بين الناس وأهل البيت، سواء في الأطفال والشباب والشيوخ من الرجال والنساء، لأنّ هذه الأساليب تخاطب العاطفة والشعور، فتنفذ إلى الأعماق بشكل عفويّ طبيعيّ.. وتأصّلت هذه المحبّة حتى تحوّلت إلى شيء يرتبط بالذات كما ترتبط به علاقاته الشخصيّة، وربّما انفصلت عن جذورها الدينيّة لدى بعض الأشخاص الذين لا يحترمون الالتزامات الدينيّة في أفكارهم وأعمالهم، ولكنّهم يتعاطفون مع مأساة أهل البيت ويحبّونهم من الأعماق.

وكان لهذا الأثر الكبير الذي أحدثته هذه الأساليب في النفوس، دوره البارز في ولادة الفكرة التي تربط بين استمرار هذه الأساليب

المأساويّة، وبين بقاء الدين أو علاقة الناس بأهل البيت، في النفوس حتى عادت إثارة الجوانب السلبيّة في هذه الأساليب تشبه الحديث عن القضايا التي تدعو إلى الكفر أو المروق والخروج من الدِّين».

خطوات على طريق الإسلام، ص١٧ وما بعدها

فإذا كان ثمّة مَن استحدث أسلوباً للتعبير عن حزنه تُجاه مأساة كربلاء في يوم من الأيام، فإنّه ليس من الضروريّ ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ الجمود عند هذا الأسلوب أو لأنّه أسلوب مستحدث تفرضه الظروف والمناخات التي تحيط بالناس.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«.. ولهذا، فإنَّ علينا أن نطوّر أساليب التعبير عن الحزن، أو التعبير عن كلّ خطّ عاشوراء، لأنّ الماضين إذا كانوا قد استحدثوا وسائلهم بأنْ يضرب شخصٌ رأسَه بالسّيف، أو يضرب شخصٌ ظهره بالسلاسل، أو ما إلى ذلك.. فهذه كانت بيئتهم، وهم لم ينطلقوا فيها من كتاب الله أو من حديث نبيّ أو إمام أو من تخطيط عالِم أو فقيه، ولكنها كانت عواطف تحرّكت، ودرج الناس عليها من دون أنْ يسألوا لم ذلك؟».

حديث عاشوراء للسيّد فضل الله، إعداد السيد جعفر فضل الله، ط ٥، دار الملاك

وكان للسيّد فضل الله رأيٌ في هذه الطقوس في وقتٍ مبكر، يتجاوز البحث الفقهي، من حيث الجواز والحرمة، وربطهما بمسألة الضرر الذي يلحق مرتكب هذه الطقوس، كما هو الحال في التطبير أو ضرب السلاسل، لأنّ الفقهاء اختلفوا في حرمة إلحاق الضرر بالنفس مطلقاً أو إذا كان ضرراً يؤدّي إلى التهلكة. فإنّ السيّد فضل الله صرف البحث إلى مسألة أخرى، وهي مسألة العلاقة بين هذه

الطقوس وطبيعة المأساة الكربلائيّة من جهة، ومن حيث النتائج السلبيّة التي تحدثها هذه الطقوس بصورة الدين.

كتب السيّد فضل الله في معالجة هاتين المسألتين:

«.. لأنّنا نودّ أنْ نعالج القضية من زاويتين:

١ ـ زاوية الانسجام بين طبيعة المأساة وبين طبيعة الأساليب.

٢ ـ زاوية النتائج التي تنتج عن ممارستها في واقعنا المعاصر.. ممّا يحدث تشويهاً في صورة الدين وأتباعه..

أمّا قضيّة الانسجام بين المأساة والأسلوب، فإنّنا نقرّر أنّها مفقودة تماماً لأنّ الحجّة الكبيرة التي يقدّمها أنصارها، هي المواساة.. فإنّ الحبّ لأيّ إنسان كان، أو إعزازه، يتمثّل في مواساتك له في أحزانه، ومشاركتك له في آلامه.. لأنّ المشاركة والمواساة تخفّف عنه الكثير ممّا يحسّ به، ولأنّها تدلّ على انفعالك بما ينفعل به، وتعاطفك معه، بكلّ ما يحسّ به ويعانيه..».

خطوات على طريق الإسلام، ص٣٨٩ وما بعدها

وفي معرض مناقشة هذه القضية يكتب السيّد فضل الله:

«.. لمن المواساة.. هل هي للشهداء، أو لمن يتعلّق بهم.. فإنْ كانت للشهداء فما معناها في الدنيا بعد انتقالهم منها، وما معناها في الآخرة، بعد أنْ كانوا في شغل شاغلٍ عنها.. وعن كلّ ما تثيره من انفعالات وأحاسيس.. وإنْ كانت لأهاليهم، فلمن هي.. للنبيّ ﷺ أو لعليّ عليه السلام أو لفاطمة عليها السلام، فلا نحسب أنّ القضية تعيش في هذا الإطار من اهتماماتهم، لأنّهم في رحاب الله، كما كانوا في الحياة لا ينفعلون بالمواقف الذاتية التي تربط الناس بعضهم ببعض، كما

أنّ قضيّة الحسين في كربلاء.. عاشت في طريق الرسالة وانطلقت في التضحية والاستشهاد من خلال شعاراتها العامة، لا من خلال شعارات الذات.. فكيف يمكن أنْ نُخضعها للإطار الذاتيّ لأصحاب الرسالة ومجاهديها..

إنّ طبيعة المواساة تتّبع طبيعة المأساة.. فإذا كانت المأساة ذاتيّة كانت المشاركة من موقع الذات بالأساليب الذاتيّة، أما إذا كانت المأساة منطلقة في طريق الرسالة.. فلا بدّ أن تكون المواساة منبثقة عن ذلك.. فإذا كانت آلام الحسين وأحزانه.. من خلال ما كان يفكّر به من قضايا الناس ومشاكلهم، من حيث الحكم الظالم الذي يسيطر عليهم، ومن حيث النظام المنحرف عن خطّ الإسلام، الذي يطبق عليهم باسم الإسلام.. وإذا كانت الثورة الحسينيّة.. نتيجة لهذا الإحساس العظيم بالمسؤوليّة الإسلاميّة في التحرّك نحو إحداث التغيير الجذريّ في المجتمع.. ولو بأن تشقّ الطريق إلى حركات أخرى وثورات جديدة.. فإنّ المواساة تتمثّل في الآلام التي تمرّ بهذا الطريق، فإذا كان الحسين قد تألّم وهو يقاتل في سبيل الله.. فإنّ مواساتنا له أنْ نتألّم ونحن نجاهد في هذا السبيل.. لأنّ ذاك هو معنى المشاركة.. بأنْ تشارك في موقع الألم وصفته لا من خلال طبيعته الذاتية المجرّدة.. فلم تكن ثورة الحسين من أجل أنْ يتمخض التاريخ عن أشخاص يعيشون في بيوتهم بكلّ استرخاء وكسل.. ولا يضحّون في سبيل الرسالة بأيّ شيء، بل ربّما تكون حياتهم في الموقف المضادّ للرسالة.. ثم يوحي لأنفسهم بقداسة الشعور، فيذرفون بعض الدموع حزناً على الحسين الذات.. على الحسين الثورة في سبيل الفكرة..».

خطوات على طريق الإسلام، ص١٠

ويتوقّف السيّد فضل الله عند مسألة انسجام الإسلام مع المأساة، وتحديداً في ضرب الرؤوس بالسّيوف أو جرح الظهور بالسّلاسل وإدماء الصّدور باللّطم فيكتب:

«.. ولا ندري كيف نوفّق بين هذا كلّه.. وبين ضرب الرؤوس بالسّيوف أو جرح الظهور بالسّلاسل أو إدماء الصدور باللّطم ولا ندري ماذا تحقّق كلّ هذه الأمور من الهدف الكبير الذي عاشت كربلاء واستمرّت من أجل أن يعيش أو يستمرّ في حياتنا. إنّها لا تحقّق إلاّ هدفاً عاطفيّاً ينفعل بشخصيّة الممثّل ولا ينفعل بشخصيّة البطل، فضلاً عن أنْ يعيش هذه الشخصيّة، ثم يزول كلّ شيء.. لتبقى العاطفة التي لا تلبث أنْ تزول أمام عصف الرياح الهوجاء المضادة».

خطوات على طريق الإسلام، ص٣٩٢ وما بعدها

ويؤكّد السيّد فضل الله ـ دائماً ـ على أن لا يتوقّف الإنسان المسلم أمام المأساة الكربلائيّة، بما هي مجرّد مأساة تاريخيّة لا علاقة لها بالحاضر والمستقبل، فهي عندئذٍ ليست إلاّ عاطفة عابرة تنتهي وتزول مع غياب المشهد العاطفي، وهو ما لا يريده السيّد فضل الله لكربلاء، لأنّه يريد له أنْ تكون حاضرة بما هي موقف مؤبّد تُجاه القضايا المصيريّة.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«.. لا بدّ أنْ ننطلق من عاشوراء حتى نستطيع أن نؤكّد إنسانيّتنا في خطّ الإسلام، وحتى تكون لنا عاشوراؤنا هنا التي نصنعها نحن، لا عاشوراء المأساة فحسب، بل عاشوراء القضية والتحدّي والمواجهة، لأنّ الحسين وأهل بيته عليهم السلام وصحبه (رضي الله عنهم) قاموا بمسؤولياتهم نساءً ورجالاً، والتحدّي بالنسبة إلينا هو أن نقوم

بمسؤوليّاتنا نساءً ورجالاً في مواجهة كلّ القضايا التي واجهها الحسين ﷺ. وبهذا تكون عاشوراء خطاً في تغيير الواقع والإنسان بدلاً من أن تكون مناسبة نُتْعِب بها أنفسنا وعيوننا من دون أنْ تقدّم لنا شيئاً.. إنّنا نريد من خلال عاشوراء أن ينطلق الرجل والمرأة في خطّ التحدّي، وساحة الصراع، وحركة البطولة. وكما كانت زينب مع الحسين ﷺ، فلا بدّ أنْ تكون أكثر من زينب، مع أكثر من حسين في كلّ مسيرتنا، وهذا هو درس عاشوراء».

حديث عاشوراء، ص١٥٤

وبصدد التغيّرات التي قد تطرأ على التعاطي مع بعض الطقوس السّائدة في بعض الأزمنة، يشير السيّد فضل الله إلى ضرورة مراجعة بعض ألوان التعبير عن الحزن تُجاه كربلاء ومأساة الحسين ﷺ، لأنّها قد تكون موجبة لتشويه الإسلام والمذهب، وقد تكون غريبة بعد أنْ كانت طقساً ـ ربّما ـ لا يبعث على السّخرية أو الاستهزاء.

كتب السيّد فضل الله في هذا السياق وبالتحديد تجاه الموقف من الطقوس الحسينيّة الذاتية، والتي مارسها بعض المنفعلين وغيرهم، ثمّ دأب الناس على تقليدهم فيقول:

«.. وأمّا النتائج السلبيّة التي تتمثّل في ممارستها في الواقع المعاصر، فهي أنّنا نعتقد أنّ مثل هذه الأساليب تُعتبر من وسائل التعبير عن العاطفة.. ونحن نعلم أنّ الوسائل التعبيريّة، سواء منها ما كان بالكلمة أو ما كان بالفعل تتطوّر تبعاً لتطوّر الزمن.. فربّما تتحوّل بعض هذه الوسائل إلى صورة من صور التخلّف والبدائيّة بالنظر إلى أنّها انطلقت من المستوى البدائي الذي عاش فيه الآخرون وتجاوزه الزمن.. فإذا

كان الزّمن الماضي يسمح بوجودها لانسجامها مع مستواه، فإنّ هذا لا يسمح بذلك، فقد أصبحت مثل هذه الأمور مثيرة للاشمئزاز، كما نلاحظه في ردود الفعل التي تحدث لدى الكثيرين من الناس، من دون أنْ يكون للجانب الدينيّ أثر في ذلك.. ولذلك فقد أصبحت ممثّلة للتخلّف في حياة الفكرة وأصحابها في نظر الناس ممّا يلزمنا تغييرها إلى أساليب جديدة واستحداث أخرى تختلف عنها في الشكل والجوّ والفكرة.. لأنّها فقدت قيمتها العمليّة من خلال ذلك..».

خطوات على طريق الإسلام، ص٣٩٣ وما بعدها

وتعميقاً للرؤية التي يبشّر بها السيّد فضل الله في مجال تحديد طبيعة العلاقة مع رموز الدين وشخصيّاته بما في ذلك الشخصيات المقدّسة يؤكّد السيّد فضل الله فيقول:

«.. وأهل البيت، في تقديسنا لهم وتعظيمنا لشخصيّاتهم، لا ينطلقون من صِلتهم بالرسول الأعظم، وإنْ كانت هذه الصِّلة تمثّل الشرف الرفيع في مقياس النسب وطبيعة الوراثة، وإنّما ينطلقون من واقعهم الأصيل الذي تتمثّل فيه كلّ معاني الرسالة وكلّ ملامح الرسول. وهم لا يريدون لنا أنْ نقنع بحبّهم وولايتهم عن العمل بسيرتهم والأخذ بتعاليمهم، بل يريدون لنا أنْ نعمل لنحقّق بعملنا أهداف الإسلام الكبرى وغاياته المثلى.

من هنا كان الإلحاح على استعادة ذكرياتهم، يمثّل الإلحاح الواعي على استعادة القِيَم التي يمثّلونها والمعاني الحيّة التي يحملونها، والطهارة الصافية الخالية من كلّ دنس يشوّه وجه الإنسانية ويلوّث ضميرها، كما أراد لهم الله أن يكونوا، فكانوا كما أراد.

قضايانا على ضوء الإسلام، ص٣٩٢ وما بعدها

وإذا كان السيّد فضل الله قد سجّل تحفّظه على بعض الممارسات التي تتّصل بالذكريات الحزينة والمأساويّة، فإنّه يسجّل تحفّظه على الممارسات التي تتّصل بذكريات الفرح والولادات والانتصارات، وغير ذلك ممّا يتّصل بالابتهاج، لأنّه يرى أنّ التعاطي مع الذكريات الحزينة أو ذكريات الابتهاج والفرح يجب أن يكون في أجواء الرسالة ولحسابها ولصالحها، بعيداً عن التعبير الشخصيّ الأجوف والفارغ.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«.. لأنّ الذكريات لا تمثّل ـ في وعينا لقضايانا المصيريّة ـ مجرّد تقليد أَجْوَف يضع المناسبة في أجواء حالمة من الأناشيد والأنغام، ويوجّه الكلمة نحو الإصرار المملّ للفكرة.

وإنّما تمثّل ـ بدلاً من ذلك ـ الانفتاح الواعي على القضيّة التي تمثّلها المناسبة، والمعاني التي تثيرها في وجدان الإنسان وضميره، والأهداف التي تستهدفها من وراء حركتها في الحياة وهي تتحرّك في اتّجاه المستقبل».

قضايانا على طريق الإسلام، ص٢٦٩

ولأنّه ـ أي السيّد فضل الله ـ يتمنّى أن تكون الذكريات والمواسم التي تتّصل بها مواسم لتفعيل قِيَم أصحاب الذكريات والمعاني التي بذلوا مهجهم في سبيلها، فإنّه يدين الممارسات السطحية والقشرية التي يمارسها بعض عامّة الناس، فيكتب:

«.. وقد يتمثّل هذا المنهج المنحرف في أسلوب ممارسة بعض المبادئ العامة، فيما يجري عليه بعض المسلمين في تعبيرهم عن المحبّة لله، بالأسلوب الذي يجعل منه ـ سبحانه ـ موضوعاً للغزل

تماماً كأيّ موضوع آخر في أسلوبه ومحتواه، ويعتذرون عن ذلك بأنّهم يقصدون من ذلك الرمز للحالة النفسيّة التي يعيشها المؤمن تُجاه ربّه، وربّما تَمَثَّل ذلك بحلقات الذِّكر التي يعقدها المتصوّفون أو بعض مدّعي الصوفية التي يرتفع فيها الوجد ويتعاظم حتى يعرّض صاحبه للإغماء أو لما يشبه الإغماء من اهتزاز وحركات شبه هستيريّة، تتردّد فيها كلمة «الله» بطريقة مثيرة تتلاحق فيها الحروف تبَعاً لتلاحق الحركات العضويّة للإنسان.. وربّما يتمثّل هذا المنهج في طريقة الحديث عن سيرة النبيّ محمد ﷺ وعن شعورهم تُجاه النبيّ ﷺ في ألفاظ غزليّة تعبر عمّا يحسّ به الإنسان إزاء النبيّ محمد من محبّة خالصة وعشقٍ عظيم بما يحسّ به العاشق إزاء معشوقه.. في علاقة شخصيّة خالصة. وأحسب أنّنا نرفض هذا الأسلوب في طريقة التعبير عن محبّة الله أو التعبير عن محبّة النبيّ كما رفضناه في طريقة التعبير عن محبّة أهل البيت.. لأنّ علاقتنا بالله هي علاقة العبوديّة التي يتمثّل فيها الحبّ من خلال العمل، الذي يحبّه ويرضاه، أو من خلال الكلمات الهادئة في دعاء الإنسان لربّه على المنهج القرآني الذي أرادنا القرآن أنْ نتّبعه ونحتذيه في عمليّة إيحاء هادئ.. وذلك بمناجاة الإنسان لله في حاجاته ورغباته، وفي آلامه وأحلامه، ليدلّل على ارتباطه بالله من خلال الشعور بالحاجة المطلقة إليه في كلّ شيء، أو المناجاة التي يعبّر فيها المؤمن عن الاعتراف بالذنب والرجاء للمغفرة والرضوان كدليل على رجوعه إليه في كلّ الحالات...».

خطوات على طريق الإسلام، ص٣٩٦ وما بعدها

ـ المشاريع الدينيّة

لم يتحوّل السلوك الدينيّ على المستوى الاجتماعيّ إلى صيغة المؤسّسة لفترة طويلة، أو إنْ كان حاضراً في مكانٍ ما أو زمان فهو حضور استثنائي، وإنْ كان ثمّة ما يدعو إليه، كما هو في صيغ الوقف المعروف لدى المتديّنين الواعين والمعنيّين بالشأن العام أو المتطلّعين إلى تحويل العمل الفردي إلى عمل مؤسّسي قادر على النهوض بالأمنيات وتحقيق الأهداف.

وقد ينجح البعض في التحوّل في العمل الدينيّ الاجتماعيّ من عالمه الفرديّ إلى الإطار المؤسّسيّ، ليشكّل لَبِنَةً لهذا الاتّجاه وبذرة. وهو ما تحقّق في فترة من الفترات.

غير أنّ هذا التحوّل في العمل الدينيّ الاجتماعيّ كان مثقلاً بالعديد من المشكلات، التي أخذت تعثّر العمل كلّه، من هنا وهناك..

للسيّد فضل الله ملاحظاته على هذه المؤسّسات والمشاريع الدينيّة، في محاولة منه للتأثير على المشكلات التي أثقلتها وأعاقتها عن تحقيق الأهداف التي كانت أُسِّست من أجلها وفي سبيلها.

١ ـ ومن أهمّ ملاحظات السيّد فضل الله على بعض المشاريع الدينية أنّها تتحوّل من وسيلة إلى غاية، وتبتعد معها المشاريع عن الهدف الذي من أجله أُسِّست هذه المؤسّسات وهذه المشاريع.

ويتوقّف السيّد فضل الله عند مؤسّسة (المدرسة) التي أراد لها البعض أن تكون مشروعاً في إطار الدين وفي ظلاله الوارفة.

ولكنّه لاحظ على مؤسّسي هذا المشروع أنّهم أُسِروا في القالب (المدرسة) دون أن يفكّروا في المحتوى، فانقلب المشروع من وسيلة إلى غاية.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«.. وكانت فكرة (المدرسة) هي منطلق العمل في تجاربنا.. وبداية الطريق نحو الغاية. فالتثقيف العلميّ، إذا امتزج بالتوجيه الدينيّ، وانطلق في اتّجاهه، أمكن للحياة أنْ تسير معه في دروب القِيَم، تلك هي وجهة النظر في الفكرة التي تقول «لا ينتشر الهدى إلاّ من حيث انتشر الضلال».

ولكن كيف تكون (المدرسة) محتوى ومناهج؟ أو بالأحرى.. كيف يمكن لنا أن نحفظ للناشئة عقيدتَها ودينَها ونبلغ بها الأهدافَ في هدوء واطمئنان؟

هل هناك مناهجُ دينيّة، ومخطّطات تربويّة تستهدف إيجاد الانسجام بين الخطى والأهداف؟

كان ذلك كلّه.. سابقاً لأوانه في نظر بعض العاملين من أصحاب المشاريع، فالمهم ـ في البداية ـ أنْ يقوم المشروع ببناية شاهقة تتحدّى ناطحة السحاب، وأنْ يجمع ـ بعد ذلك ـ أكبر عدد ممكن من الطلاب، يستطيع أن يحتفظ لنفسه بالدخل المناسب الذي يدرّ عليه الأموال اللازمة له في استمرار وجوده، وأن تكون الهيئة التعليميّة الذي تشرف على المناهج وتطبيقها من الأكفاء الذين يحسنون الارتفاع بالمستوى العلميّ للمدرسة، وليس من المهم أن يكونوا ملحدين أو منحلّين أو غير ذلك.

وأخيراً لا بدّ من أستاذ (يُعلِّم) الدِّين.. ولا مانع من أنْ يكون (أُميّاً) في ثقافته الدينيّة.. فالمهم أن يحفظ ويستظهر الطلاب بعض الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، وبعض الأحكام الشرعيّة.. وهذا كلّ شيء، فليس في الإمكان أبرع ممّا كان.

وهكذا يتحوّل المشروع إلى غاية بعد أن كان وسيلة.. وتعود الغاية من إقامة المشروع مجرّد درس متواضع لا يقدّم ولا يؤخّر.

تلك هي «بعض» الصورة في ما لدينا من «مشاريع دينيّة»، وذلك هو جزء من الواقع الحيّ الذي تهرب فيه الغاية.. ويبتعد فيه الهدف، عندما ينحني العاملون للتيّار في استسلام وإذعان.. ويندفعون معه بمشاريعهم التي انطلقت من أجل أن توقف اندفاع التيّار أو تخفّف من سرعته».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص٣٠ وما بعدها

ويبدو السيّد فضل الله متحسِّساً للمشاكل التي تحيط بالمشاريع الدينيّة وتحبطها، ومن ثمّ تجهض بالمؤسّسات الدينيّة التي قُدِّر لها أن تخدم أهدافاً معيّنة وغايات نبيلة بوسائل وأساليب تتناسب مع متطلّبات العصر الحديث.

إنَّ أهم ما يؤشّر عليه السيّد فضل الله هو أن لا تكون المؤسّسة التي تحمل عنواناً دينياً مجرّد صورة، ولا تحمل من هذا العنوان إلاَّ الاسم، لأنّه يريد لهذه المؤسّسات التي تحفظ الجوهر نفسه وأن تكون ذا محتوى ديني. ومن دون ذلك فلن تسهم هذه المشاريع وهذه المؤسّسات بشيء، وربّما تكون عبئاً على الإطار الدينيّ الذي أُريدَ لها أن تكون في دائرته وفلكه.

٢ ـ ولغياب فقدان الوعي الرساليّ، فقد تتحوّل المشاريع والمؤسّسات الدينيّة إلى مؤسّسات غير دينيّة كما يقول السيّد فضل الله، وقد تستحوذ عليها اتّجاهات ليست على صلة بالدين، بل قد تكون معادية له على نحو مطلق.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد يقول:

«.. إنّ المشكلة قد تتمثّل في فقدان الوعي الرساليّ بطبيعة المهمة وواقع الرسالة، ممّا يوجب حدوث كثير من الالتباسات في كثير من القضايا.. فقد يستسلم أصحاب المشروع إلى صورة ساذجة من

صور الاندفاع الديني الذي ينفذ منها الكثيرون من أعداء الدين إلى مخطّطاتهم القريبة والبعيدة، مستغلّين في ذلك سذاجة المشرفين، وجهلهم بالواقع الحياتيّ الذي يعتمد سياسة اللّف والدوران والالتفاف حول الشعارات البرّاقة أساساً للعمل في كلّ المجالات.

ومن هنا، قد يلفت نظرك ـ وأنتَ ترصد خطوات هذه المعاهد والمشاريع ـ سيطرة الاتّجاه الإلحادي، في بعض الجوانب على مناهج التعليم وخطواته والانحراف في البعض الآخر، والاهتزاز في كثيرٍ من الأحيان.. نتيجة بعض التصرّفات الخاصّة للمستغلّين من أعداء الدين دون أن يلتفت القائمون على المشروع لذلك.. بسبب بعض البرامج واللافتات الخادعة التي تكاد تكشف عمّا تحتها، ولو كان هناك عين يقظة نفّاذة تحاول النفاذ إلى ما وراء الستار..».

*قضايانا على ضوء الإسلام، ص*٣٢

إنَّ السيّد فضل الله في عينه النقديّة يريد أنْ لا تتحوّل المشاريع الدينية والمؤسّسات الدينية إلى مجرّد صورة، فارغة من المحتوى الديني، الذي من أجله أُنشئ المشروع وأُسّست المؤسسة، لأنّها إنْ تحوّلت إلى ذلك فإنّها لن تكون جزءاً من الحلّ، بل ستعمّق الأزمة وتفاقمها، ويخسر أصحابها المشروع والفكرة معاً.

٣ ـ والأكثر خطورة في هذه المؤسّسات والمشاريع التي حملت عنواناً دينياً ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ أنّها مشاريع فردية، قامت بجهود فرديّة، واستمرت بجهود فردية، لتتحوّل بعد حين إلى إرث شخصي.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«ربّما نستطيع، في محاولة ثانية، لفهم القضيّة.. أن نجد في الفرديّة عاملاً مهماً في المشكلة، فقد وجدنا بعض المشاريع تمثّل، في ما

تمثّل، في أكثر الأحيان فرداً أو أفراداً معدودين، يتولّون بدورهم مهمة قيادة «المشروع» ومباشرة كلّ ما يتعلّق به من الأعمال والتصرّفات، في الوقت الذي لا يملك فيه هذا الفرد وهؤلاء الأفراد، الطاقات الحيّة التي تستوعب كلّ جهاته ونواحيه.. الأمر الذي يجعل القضيّة عرضة للتسيّب والفوضى والارتباك.. ويمهّد لاعتبار القضية إرثاً شخصياً يتوارثه الأبناء والأحفاد، بما تهيّئه الفرديّة من السيطرة والإشراف التامّ على المشروع.

وقد لا نعدم في كثيرٍ من الأحيان.. الصوت الذي يقول: إنّ من العدالة والإنصاف والوفاء لجهود القائمين على هذه المشاريع أن نجعل لأبنائهم وأقربائهم (حصّة معيّنة) في الإشراف والإنتاج.. كأنّ القضيّة تعيش في مستوى الاعتبارات الشخصية التي تجعل لكلّ عمل ثمناً مادياً.. وهكذا رأينا كيف تهاوى كثيرٌ من هذه المشاريع على مذبح شهوات الأبناء والأحفاد».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص٣١ وما بعدها

ـ المؤسّسة الدينيّة

ومن أهم الظواهر التي استقطبت همّ السيّد فضل الله وجهدَه وتفكيرَه المرجعيّةُ الدينيّةُ، بما تمثّله من موقع دينيّ رياديّ من جهة، واجتماعي وسياسي من جهة أخرى، فكانت موضع تقديره وموقع نقده في آنٍ معاً، لأنّه وجد فيها موقع الريادة الذي يستأهل التقدير، وموقع النقد الذي يلزم أنْ يؤشّر على ما فيه من مواضع للضعف تنال منه وتوهنه.

فللمرجعيّة مركز الثقل على مدى التاريخ الشيعي، وللمرجعية التأثير الفاعل على مدى الزمن.

كتب السيّد فضل الله إذ يقول:

«إنّ نقطة القوّة للمرجعيّة الشيعية على مدى التاريخ الشيعيّ هو ثباتها في القضايا الأساسيّة في أيّة عناصر ضاغطة من أيّة جهة.. إنّنا عندما ندرس تاريخ المرجعيات نجد أنّ مستوى التقوى الفقهيّة، والتقوى السياسيّة، والتقوى الاجتماعيّة كانت في أعلى مواقعها، وهذه إيجابيّة كبيرة في حكم المرجعيّة على مدى تاريخ المرجعيّة الذي عشناه.. والذي نعيشه حتى الآن.. هذه نقطة ذات قوّة كبيرة جداً، كما أنّ هناك نقطة قوّة أخرى تتحرّك في مجال العمق العلمي، الذي تميّزت بتاريخ المراجع، فهل نجد مرّة واحدة في تاريخ المرجعيّة أنّ المرجع كان دون المستوى العلمي المطلوب في المرجعيّة؟ وهذه نقطة مهمة جداً، فقد رأينا أنّه عندما يموت مرجع قد تنطلق هناك أسماء كثيرة، ولكنّ المرجع الأقوى، المرجع الذي يملك القوّة الحقيقية في الجانب العلمي والتقوى هو الذي يتقدّم المسيرة في نهاية المطاف.».

المعالِم الجديدة للمرجعية الشيعية، دراسة وحوار مع السيد محمد حسين فضل الله، سليم الحسني، ط ٤/ ١٩٩ دار الملاك، بيروت، ص١٢٠ وما بعدها

ولكن السيّد فضل الله، وهو إذ يؤكّد ـ وبضرس قاطع ـ الموقع المميَّز والرياديّ للمرجعيّة الشيعيّة، فإنّه لا يتردّد في الحديث عن ما يعتقد أنّه لا يتناسب ودورها وموقعها، مما اعتراها من ضعفٍ وتردّد على مدى الزمن، ولا يحجم عن الاعتراف به والدعوة إلى تجاوزه.

١ ـ يرى السيّد فضل الله أنّ المرجعيّة الدينيّة لم تعد بمستوى الطموح،

وليست بمستوى مواجهة تحدّيات العصر الجديد، بالرغم من كونها ممتلئة فقهيّاً وتحوز شرط القبول دينيّاً واجتماعيّاً، ولكنّها غير قادرة على الوفاء بمتطلّبات العصر، وليست على استعداد للاستجابة لهذه المتطلّبات.

يقول السيّد فضل الله:

«.. إنّ المرجعيّات الموجودة هي مرجعيّات تملك كفاءة الفتوى من خلال ما تتميّز به من اجتهاد وعدالة، ولكن عندما نقول إنّها ليست بمستوى حاجة الناس، فباعتبار أنّ المرجعية تطوّرت من أنْ تكون مرجعيّة في الفتوى إلى مرجعية شاملة.. لم أقصد من كلامي الانتقاص أبداً من شأن العلماء المراجع، لكنّني أردت القول إنّهم يمثّلون دائرة خاصّة في حركة المرجعيّة في الوقع، بحيث إنّنا نجد مثلاً أنّ علاقة الناس في العالَم الإسلامي الشيعيّ بالمرجع بحسب الواقع الموجود الآن، لا بحسب ما يحتاجه الناس، هي أنْ يقرأوا رسالته، وأنْ يستفتوه في الأمور الشرعيّة وأنْ يراجعوه في الحقوق. أمّا ما يعيش فيه الواقع من صراعات سياسية أو صراعات اجتماعية.. فإنّ المراجع لم يتخصّصوا فيه ولم يُولوه الأهميّة المطلوبة، باعتبار أنّ المسار الذي تتحرّك فيه الحوزة هو الإطار الفتوائي المحدود..».

اتّجاهات وأعلام، حوارات فكرية في شؤون المرجعية والحركة الإسلامية ـ السيّد فضل الله، دار الملاك، بيروت (د.ت)، ص٥٨

ويرى السيّد فضل الله أنّ ثمّة ما يبرّر للمرجعية التاريخية أنْ لا تكون من الشمول بحيث تخرج عن إطارها الفتوائيّ، فذلك يرجع إلى الظروف والمعطيات التي كانت تعيشها المرجعية في الحقب السابقة والعصور المنصرمة.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«لقد كانت المرجعيّات السابقة منطلقة من حاجات العصور الماضية التي تحرّكت فيها، حيث كان المسلمون الشيعة مجرّد مجموعات منغلقة على نفسها، تخشى من أيّة تحدّيات تواجهها بالخطر، وكانت حاجات هذه المجموعات محدودة تنفتح على التكليف الشرعي في المسائل الشرعية، وعلى التكليف الشرعي في المسائل المالية، ولم تكن هناك اهتمامات فوق العادة.

وقد تَحْدُث هناك بعض الهزّات السياسيّة فيسأل الناس عن حكمها في حجم الخطوط العامة، تماماً كما هي الحالات التي حدثت فيها بعض الأوضاع التي تشبه الثورات، كما حدث في العراق في ثورة العشرين، وكما حدث في فتوى الميرزا الشيرازي الكبير، ولكنّها كانت تتحرّك في دائرة الخطوط العامة التي لا تبتعد كثيراً لتلاحق الواقع السياسي الكبيرة، لتصنع له خطّاً أو خطّة أو ما إلى ذلك...

إنّ المشكلة التي عاشتها المرجعيّات السّابقة والتي تعيش الامتداد في كثير من مظاهرها في هذه الأيام، إنّ المشكلة هي أنّها تنطلق من الحاجات الصغيرة، وإذا انطلقت في بعض العناوين الكبيرة، فإنّها تشبه أن تكون قفزة في الفراغ، ولذلك لم نجد هناك امتداداً لها، لا بفعل الظروف الصعبة، ولكن لأنّ حركة الامتداد بالطريقة التي تتابع فيها المشاريع لم تكن واردة في الحساب..».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص١٢٥، وما بعدها

وقد رأى السيّد فضل الله أنّ الواقع الذي عليه المرجعية، هو عبارة عن نتيجة لواقع آخر يتّصل بالدرس الفقهيّ وثقافة عالِم الدين، فيفرز هذا الواقع العلمي حصيلة طبيعيّة وتزيد فيها ظروف ومعطيات أخرى.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«.. المرجع هو نتاج الحوزة من جهة ونتاج الظروف الموضوعيّة المحيطة بالمؤثّرات الداخليّة التي تحكم ذهنيّته من خلال بعض التأثيرات التي تحيط به من الخارج، أو من خلال الظروف الموضوعيّة التي قد تحكم كثيراً من خطوطه الفكرية التي يتحرّك من خلالها في الواقع أو من خلال عبقريّته الخاصّة التي تجعله يتجاوز بيئته من جهةٍ أخرى.

ولذلك كانت حركة المرجعيات بين مدٍّ وجزر، فهناك مرجعيات استطاعت أن تنفتح على الواقع الإسلامي بحجم الظروف التي كانت تعيشها، وبذلك كانت مرجعيتها تعطي بعض اللّمعات وبعض الإضاءات في كثير من مراحل الواقع الإسلامي، بينما نجد أنّ هناك مرجعيّات انكمشت انكماشاً شديداً حتى كان يُخيّل للناس أنّها غائبة تماماً عن كلّ شيء في الواقع، فيما عدا العلاقات الفقهيّة المباشرة بينها وبين الناس في المسائل الفقهيّة التقليديّة حتى أنّها لا تشارك حتى في القضايا الثقافية العامة التي تطرح فيها الأفكار في مستوى الفعل أو ردّ الفعل في ساحة التحدّيات للإسلام ولأهله.

وهذه هي المشكلة التي عاشها الواقع الإسلامي الشيعي في الارتباكات التي كانت تحدث بين الطلائع الإسلاميّة التي تحاول أنْ تنفتح على الواقع بطريقة حركيّة أو بطريقة ثقافيّة منفتحة، أو من خلال توسيع السّاحات التي يتحرّك فيها الإسلام في هذا الموقع أو ذاك الموقع، فقد كانت تواجه إهمالاً من بعض المرجعيّات أو سكوتاً أو إبعاداً أو موقفاً مضادّاً في هذا المجال أو ذاك المجال.

.. إنّ هذا، ناتج من أنّ المرجعيّة لا تزال تتحرّك بالشكل التقليدي

الذي يترك انعكاساته السلبية التقليدية على الواقع الإسلامي..».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص ١٠٩ ، وما بعدها

ويُرْجِعُ السيّد فضل الله الواقع الذي تعيشه المرجعية إلى عددٍ من المسلَّمات الفقهية التي شاعت في ظروف خاصة، وأفرزت واقعاً تعيشه الآن ويعيش في ظلّه الواقع الشيعي كلّه.

ومن هذه المقولات الفقهية حصر الأعلمية بالفقه والأصول في المرجع، دونما التفات إلى خصائص أساسية يفترض أن تتوفّر فيه، كونه نائباً للإمام المعصوم، والمرجع في ظرف غيبته.

يقول السيّد فضل الله لتأكيد هذه الفكرة:

«.. وقد كنّا دعونا في بعض المحاضرات في بعض المؤتمرات الإسلامية الفكريّة إلى إعادة النظر حتى في مسألة الأعلميّة وعدم الاكتفاء بالأعلميّة مع العدالة، الأعلميّة في الفقه والأصول.

فلا بدّ أن يكون المرجع الذي هو نائب الإمام في النظرية الشيعيّة صورة عن الإمام الذي كان يملك أكثر من موقع للانفتاح على الجانب القيادي للعالَم الإسلامي، أو أنْ تتحرّك النظرية الشيعيّة في إيجاد مرجعية للفُتيا.. ومرجعيّة لحركة الواقع..».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص١١٠ ، وما بعدها

ولذلك رأى السيّد فضل الله أنّ الخطوة الأولى لتجاوز هذه المشكلة، تتوقّف على إعادة إنتاج عالِم الدين، وبما يتناسب مع ما ينتظره من مسؤوليات جسام.

يقول السيّد فضل الله في مقام ما يقصده من الدعوة إلى التجديد في الأساليب:

«.. المقصود بتجديد الحوزات، هو أولاً أن نجدّد الأساليب التي تتضمّنها كتب الدراسة المعتمدة في التدريس منذ مئات السنين، من

دون أي انتقاص من العمق العلمي الذي تتميّز به الحوزات العلمية في الفقه والأصول، وثانياً: لا بدّ أن يدرس الطالب الحوزوي العلوم التي يحتاجها عندما يريد أن يدخل ساحات الصراع القائمة في المجتمع، أو عندما يخاطب الأجيال، أو عندما ينطلق في القضايا السياسيّة والثقافيّة..».

اتجاهات وأعلام، ص٦٠ وما بعدها

ولعلّ الإعداد الأوّليّ لمرجع المستقبل بما يتناسب والمسؤوليات التي تنتظره، يتكفّل لمرجع المستقبل أنْ يكون قادراً على استشراف المستقبل، وقويّاً على النهوض بالمهام الجسيمة التي ستواجهه، وحاضراً في زمن التحدّي، سواء كان التحدّي اجتماعيّاً أم سياسيّاً أم ثقافيّاً.

يقول السيّد فضل الله، تعليقاً على ذلك:

«.. كنت أتحدّث عن طبيعة القضايا التي تعيش في الواقع الإسلاميّ العام على مستوى الأمّة كلّها من خلال القفزات النوعية التي تحصل لدى الأُمّة في مواجهة التحدّيات، وفي متابعة المتغيّرات الموجودة في العالم، حَيث نجد أنّ القيادات الصغيرة والحركات الإسلاميّة تتوازن مع الحدث الكبير هنا وهناك، بينما تكون المرجعيّة التقليديّة غائبة غياباً كليّاً عن المسرح، ومستغرقة في خصوصيّاتها المحدودة، فيما هو الإطار الذي تتحرّك فيه المرجعيّات في المسائل الفقهيّة أو في المسائل الماليّة الشرعيّة.

أمّا المرجعيّة الشاملة فإنّها في موقعها القياديّ المنفتح على قضايا الأمّة لا يمكن من ناحية عمليّة أن تسبقها الأمّة في مبادراتها، لأنّها تنطلق من موقع التخطيط للمستقبل ومن موقع استشراف الأوضاع

الجديدة التي يمكن أن يطلّ المستقبل عليها.

وبذلك فإنّها في هذا الدور القيادي المفروض في فكرة المرجعيّة الشاملة تقف في الموقع الأماميّ للأمّة، ولو حصل هناك أي خلل في هذا المجال، فإنّ طبيعة وعيها لمسؤوليّاتها تفرض عليها أن تصغي إلى نداء الأمّة وإلى أفكارها وإلى حركيّتها، لتبتعد عن الساحات الخلفية إلى الساحات العامة الواسعة».

*المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص*١٣٥

٢ ـ بل رأى السيّد فضل الله أنّ المرجعية، وفي وقتٍ من الأوقات، باتت تعيش الانكفاء على نفسها، وباتت تحاصر نفسها بقرار اختياريّ إلى حدٍّ ما، واختارت الانكفاء إلى عوالِم غير مؤثرة، وإلى مساحاتٍ هامشيّة من الحياة العامة.

لقد تحدّث السيّد فضل الله عن قطّاع كبير من العلماء وكثير من المراجع وأصحاب القرار في الجهاز المرجعيّ، ممّن اختار ذلك، إذ يقول:

«.. العلماء الذين كانوا يعيشون في داخل زواياهم الفقهيّة أو الثقافيّة، فهم بين مَنْ لا يجد لنفسه أيّة ظروف يستطيع من خلالها أن ينفذ إلى ساحة الواقع ليحرّكها أو بين من يحتاط لنفسه خوفاً على نفسه من إيحاءات السّلطة والحكم اللّذين قد يؤثّران في روحيّتهم أو مصالحهم التي يراها. كما نجد أنّ هناك الكثيرين من فقهائنا كانوا يعيشون عقدة عدم التحرّك احتياطاً من إمكانية سفك دماء الناس، لأنّهم يعتبرون أنّ الإنسان لا بدّ أن يحتاط في مسألة الدماء، ولذلك فإنّهم لا يتحرّكون في أيّة فتوى يمكن أن تسيل الدماء من خلالها، حتى لو كانوا يرَون من الناحية العلميّة الشرعيّة ذلك، ولكنّهم عندما يجدون أنّ المسؤوليّة لا تقتحمهم لتفرض نفسها عليهم فإنّهم

يتخفّفون من المسؤوليّة ما أمكنهم ذلك، فإذا كان هناك مِن يقوم بالمسؤولية غيرهم فإنّهم يجدون ذلك فرصة للسّعادة، وهذا ما يفسّر هرب الكثيرين من علمائنا».

المرجعية وحركية الواقع، ص٩

وإذا كان السيّد فضل الله يلاحظ على حركيّة العلماء لجهة تخفّفهم من المسؤولية وإحجامهم عن النهوض بهذه المسؤولية، فإنّه ليس في وراء الدعوة إلى الانفلات والدعوة إلى الحركة الارتجالية وتعريض الناس في أرواحهم وأعراضهم وأموالهم إلى الخطر، بل إنّه في وارد الدعوة إلى أنْ يتقمّص العلماء ما كلّفتهم الشريعة من دور ومن مسؤولية، ولذلك فإنّه من غير الطبيعي أن يرتضوا لأنفسهم بالأدوار الهامشية في المجتمع.

يقول السيّد فضل الله:

«.. فإنّ من الطبيعيّ للمرجع أن لا يكون مرجعاً في الفتيا فقط، أو مرجعاً في القضايا التي تعيش على هامش الفتيا كالحقوق الشرعيّة وأمور القاصرين وما إلى ذلك، ممّا اعتاد الفقهاء أنْ يتحدّثوا عنه كموقع للمجتهد أو كموقع للمرجع، أو مسألة القضاء التي يعتبرها الفقهاء من صلاحيات المرجع أم صلاحيات المجتهد».

المعالم الجديدة للمرجعيّة الشيعيّة، ص٩٤، وما بعدها

ويُرجع السيّد فضل الله اعتراضاته على الأدوار الهامشيّة للمرجعيّة إلى البُعد العقائدي والفقهي الذي تتبنّاه الشيعة الإمامية، كون المرجع نائباً عن الإمام المعصوم، فكيف ينسجم هذا الدور الهامشي مع هذه النيابة وهذا التكليف.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«.. إنّ المرجعيّة تحتاج إلى ذهنية واسعة سعة المسؤوليّة التي تتحرّك

فيها بعنوان كونها نيابة عن الإمام، ولا بدّ أن تنطلق من خلال مؤسّسات تتحرّك في نطاق المؤسّسة الكبرى. فالمرجعيّة تضمّ الخبراء من سائر القضايا التي تتحرّك فيها وتضمّ الدراسات التي تحتاجها. ولا بدّ أنْ تكون الممثليّات للمرجعية ممثليّات متحرّكة بحيث تستطيع أن تجد الحضور المتحرّك للمرجعية في هذا البلد أو ذاك البلد بحيث تشبه الشعارات، أو المواقع أو الممثليّات المشابهة للمنظّمات الإقليميّة والدوليّة وما إلى ذلك».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص٩٤، وما بعدها

وهو ـ أي السيّد فضل الله ـ إذ يسجّل ملاحظاته النقدية على الواقع الذي تعيشه هذه المرجعية، فإنّه رسم صورة افتراضية مشرقة للمرجع تتناسب مع المسؤوليات التي يفترض أن ينهض بها، إذ يقول السيّد:

«إنّني أتصوّر المرجع شخصاً منفتحاً على العالَم كلّه من خلال انفتاح الإسلام على العالَم، وشخصاً واعياً للأحداث بحيث يتابعها يومياً، حتى في صغريات الأمور، ومن خلال الدراسات والتقارير التي تُقَدَّم له، أو من خلال الممارسة المباشرة لذلك..».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص٩٤، وما بعدها

ويأمل السيّد فضل الله أنْ تحتذي المرجعيّة بالبابويّة المسيحيّة، وتستنسخ تجربتها الإدارية وهيكلها التنظيميّ، وهو هيكل تنظيميّ لا يعيب الجانب الروحي للبابويّة ولا يسيء إليها، ويمكن أن يطوّر بما يناسب المرجعية.

وهو إذ يأمل ذلك، فإنّه لجهة ما يلوح أمامه من مشاكل وتحدّيات ثقافية وعلمية وسياسية ومذهبية تعترض الجسم الشيعي، وبما يلزم المرجعية مواجهته بتخطيط وجدّية وأناة وعلمية.

يقول السيّد فضل الله:

«إنّني عندما أُريد أن أجد نماذجَ للصورة التي أتمثّلها في فكري حول دور المرجعية، فإنّي أجد نموذج البابوية، التي تنطلق في صفتها الدينيّة الشاملة نحو المواقع السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وتتحرّك من خلال ممثّليها بفعاليّة في كلّ القضايا المطروحة في البلدان التي يعيش فيها الكاثوليك، أو يعيش فيها المسيحيّون، سواء كان في شؤونهم الداخلية أو في علاقاتهم بالمذاهب الأخرى في دائرة المسيحيّة أو في الأديان الأخرى، في دائرة الإسلام أو اليهودية وما إلى ذلك، ممّا يجعل المسيحية تتحرّك من خلال هذه المؤسّسات وهذه الممثّليات، في كلّ الواقع العالمي المرتبط بالمسيحيّة على مستوى العلاقات، الأمر الذي يجعل من المسيحيّة قوّة معنوية تطلّ على كلّ مواقع العالَم».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص٩٥

ويستحضر السيّد فضل الله المشكل المذهبي، وما يتعرّض له الشيعة من حملات تكفير وحصار، ويرى أنّ هذه المشكلة من أهم المشاكل التي تعترض المرجعية، فيقول:

«نحن نلاحظ أنّ هناك حملة ضدّ الشيعة تصل حدّ التكفير، وهذه الحملة مرتبطة بأُخطبوط الاستعمال الدوليّ وبالحرّاس السياسيّين في الدول الإسلاميّة لحركة هذا الأخطبوط في الواقع الإسلامي.

إنّ من أوّل واجبات المرجعيّة مواجهة هذه الحملة بالوسائل العصريّة الحديثة التي لا تجعل المسألة مسألة انفعال، ولكنّها مسألة تخطيط طويل الأمد ينفتح على القضايا الفكرية المذهبيّة بما يتلاءم مع

الأجواء الثقافيّة المعاصرة».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص٩٧

وليس ببعيد عن ذلك الشأن السياسي ـ كما يراه السيّد فضل الله، إذ يقول:

«.. ومن الطبيعي أنّنا عندما نتحدّث عن الواقع السياسي في العالَم، فإنّنا لا بدّ أن ندرس في كلّ مرحلة ظروف المرجعيّة وقدرتها على تحريك الشارع الإسلامي، في مسائل التحرّر الداخليّ والخارجيّ ومدى الإمكانيات التي تملكها في هذا السبيل أو ذاك السبيل من خلال بعض النماذج التي عاشتها المرجعيّات السابقة في إطلالتها على الواقع السياسي بنسبة معيّنة أو بنسبة كبيرة، ممّا يجعل المسألة السياسية مسؤوليّتها بشكلٍ وبآخر».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص٩٧

ويبدو من عددٍ من الملاحظات التي يسوقها السيّد فضل الله على حركة المرجعية أنّه بصدد تقويم شامل لهذا الأداء بغية النهوض به إلى مستوى أرفع، وبما ينسجم مع المسؤوليات المفترضة لهذا الموقع المستقدم.

٣ـ وفي ضوء الملاحظات النقدية للسيّد فضل الله في خصوص أدوار المرجعية، يسجّل السيّد فضل الله ملاحظته حول الطابع الشخصيّ لهذا الموقع، بحيث تدار الملفات الاجتماعية والثقافية والعلمية والسياسية أيضاً بإدارة شخصيّة، في وقتٍ يفترض السيّد فضل الله فيه أن يكون الأداء لهذا الموقع مؤسّسياً، كما يحلو للسيّد فضل الله أن يكون الأداء، وهو ما تفرضه المعطيات الجديدة للحياة، وتوسّع الأدوار وتنوّعها.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«.. أمّا نقاط الضعف فهو أنّ المرجعية لا تزال شخصاً ليست

مؤسسة، في الوقت الذي تطوّرت فيه أوضاع المرجعيّة في العالم الإسلامي الشيعيّ، إلى أنْ أصبحت القضايا السياسيّة تقتحم مسؤوليّة المرجع، كما أنّ التحدّيات الكبيرة التي يعيشها الواقع الإسلامي تواجه المرجع في مسؤوليته وما إلى ذلك، في الوقت الذي لا يستطيع المرجع بطاقته الخاصّة أو من خلال من يحيط به أن يواجه ذلك كلّه، كما أنّ هناك عُزلة عن الواقع الإسلامي، الواقع العالمي الذي يؤثّر سلباً أو إيجاباً على الواقع الإسلاميّ، ممّا يجعل المرجعيّة في عزلة عن تطوّر الأحداث في العالم، وعن مواكبة المتغيّرات في العالم، بينما نجد أنّ المرجعيّات الأخرى، ولاسيّما الدائرة المسيحيّة تظلّ في حضور دائم حتى في القضايا غير المسيحيّة، ممّا يجعلها تمثّل الحضور في كلّ الوعي السياسيّ والثقافيّ والدينيّ في العالَم.

إنَّ هذه المسألة من نقاط الضعف الكبيرة جداً التي جعلت الواقع الإسلامي يعيش في وادٍ والمرجعيّة في وادٍ آخر. ولولا الخطّ الفقهيّ الذي يجعل الناس بحاجة إلى رأي الفقيه، ولولا الخطّ الماليّ المرتبط بالخطّ الفقهي من خلال الحقوق الشرعية لما كانت هناك أيّة علاقة بين المرجعية وبين الناس».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص١٢١

وبكلمة أكثر وضوحاً في هذا المجال، يقول السيّد فضل الله:

«.. إنَّ هدفنا النهائيّ هو أنْ تتحوّل المرجعية إلى مؤسّسة عامة شاملة لا مجال فيها للعلاقات الشخصية، أو لتكرار التجارب أو البداية ـ دائماً ـ من نقطة الصفر، عندما يغيب مرجع ويأتي مرجع آخر مكانه، بل ينطلق المرجع الجديد من حيث انتهى المرجع القديم،

فتكون له خلاصة دراساته وتجاربه وتفاصيل علاقاته ومشاريعه، فذلك هو الذي يحقّق لنا الكثير من النتائج الكبرى على مستوى الرسالة الإسلاميّة والمصلحة الإسلاميّة العليا».

*المعالم الجديدة للمرجعيّة الشيعيّة، ص*٩

لكنَّ هذه المؤسسة المرجعية لا تقوم على مصادرة الفقهاء لحساب فقيه، ولا تلغي تعدّد الاتّجاهات والآراء الفقهية، بقدر ما تحتضن الجميع وتصهرهم في بوتقةٍ واحدة.

يقول السيّد فضل الله:

«.. إنّني أتصوّر أنّ حركة المرجعيّة المؤسّسة يمكن أنْ تحتضن الفقهاء لتعطي لكلّ واحد منهم دوراً في حركيّتها..».

*المرجعية وحركة الواقع، ص*٣٢

٤ ـ وفي السياق نفسه يركّز السيّد فضل الله ملاحظاته النقدية، ويغوص في التفاصيل التي تمسّ موقع المرجعية، ومن ذلك طابع الأبدية في ممارسة الدور المرجعي، وبقاء المرجع على أعلى هرم في هذا الموقع، دونما مراجعة للشروط المفترضة فيه، وإنّ تقادم الزمن، مع أنّ طبيعة الأشياء تفرض أن يكون الزمن كفيلاً بتراجع الإسهام البشري، في أي مواقع من مواقع العمل، فضلاً عن المواقع الخطيرة والحسّاسة.

يقول السيّد فضل الله:

«.. فإنّ التقليد الذي جرى عليه الشيعة هو أنْ يبقى المرجع مرجعاً ما دامت الحياة حتى لو بلغت المائة سنة.

ولكنّنا نلاحظ بالنسبة لهذه النقطة أنّ المرجع قد يصل إلى وضع صحي يفقد فيه التركيز الذهني ويفقد فيه القوّة على مواجهة القضايا

الاجتهاديّة في الحدّة الذهنيّة والوعي الفكريّ الذي كان يستطيعه سابقاً، لاسيما إذا أحاطت به الأمراض، وإذا حاصرته المتاعب بالمستوى الذي لا يملك فيه القدرة على التركيز في المسألة العلمية بحيث يكون الجانب العلمي بالنسبة إليه في حركته الفكرية جانباً تاريخياً لا جانباً واقعياً حاضراً.

من الطبيعي أنّ هذه النقطة لا بدّ أن تُلاحظ في هذا الجانب، ولا بدّ أن تلاحق شخصيّة المرجع الذهنيّة في ضبطه وفي تركيزه وفي إمكانات تراجعه عن الوعي الذهني المعافى المرتاح، لأنّ المرجع عندما يبلغ هذا السنّ المتقدّم يفقد الكثير من الانفتاح العلميّ وحتى من الحضور الذهنيّ إلاّ بجهدٍ فوق العادة.

ومع الأسف، أنّ هذا الجانب لم يُلاحَظ حتى الآن، لأنّني أتصوّر الجوانب التي تعطي المرجع قداسة أو تتّصل ببعض الظروف الموضوعيّة المحيطة بالأشخاص الذين يتحرّكون على هامش خطّ المرجعية.. قد تزعجهم الجرأة في مواجهة هذه المسألة بالطريقة الواقعية».

المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، ص١١٣، وما بعدها

ـ السلوك الديني

ومن الموضوعات التي وُضعت على مشرحة النقد عند السيّد فضل الله، السلوك الديني للمؤسّسة الدينية ـ إنْ جاز التعبير ـ ولرجال الدين وعلمائه، من خلال قراءةٍ نقدية لهذا السلوك، وبعيونٍ من الوسط نفسه، وهو ـ أي السيّد فضل الله ـ الذي ينتمي إليه ويتّصل به. وبذلك فهو لا يستهدفه من خارج الوسط، وبما يُفسَّر على أنّه مؤامرة واتّهام، بل إنّه صوت نقدي من الداخلي،

ينبغي تصحيح والإشارة إلى مؤشّر غير صحّي.

وفي هذا السياق كان السيّد فضل الله جريئاً وقاسياً في الآن نفسه، وواسعاً وشاملاً في قراءته النقدية.

١ ـ في جملة ما سجّله السيّد فضل الله على السلوك الديني ـ بالمعنى العام ـ أنّه سلوك اختزاليّ من جهة، وعاطفيّ وانفعاليّ من جهةٍ أخرى.

والسيّد فضل الله إذ يصف السلوك الديني بممارسة الاختزال، فهو يرى فيه غلبة الطابع الاختزالي على الخطاب الديني، وبما ينعكس على هذا السلوك.

ويشير السيّد فضل الله إلى الخطاب التبليغي على وجه التحديد، حيث يتمّ التركيز على جوانب غير أخلاقية، وتتعامى عن جوانب غير أخلاقية لا تقلّ عن سابقاتها خطورة على الأخلاق العامة. ويقارن السيّد فضل الله بين الأخلاق في معاقرة الخمر والقمار.. وبين قضايا السرقة والرشوة وظلم المرأة والبغي و.. ويتساءل عن السبب الذي يدعو فيه علماء الدين التركيز على قضايا الجنس والخمر، فيما يتجاهلون القتل بغير حقّ والسرقة وخيانة الأمانة والرشوة.

وهو إذ يقارن بين هذه الظواهر اللّاأخلاقية، فإنّه لا يجد سبباً وجيهاً لتجاهل هذه الظواهر اللّاأخلاقية الخطيرة، غير ممارسة الاختزال، في الوقت الذي يفترض فيه السيّد فضل الله أنْ يكون الخطاب الديني واعياً وشاملاً وموضوعياً.

يقول السيّد فضل الله:

«قد يتحرّك علماء الدين في مجابهة الانحراف الاجتماعي والأخلاقي، فنراهم يقيمون الدنيا ويقعدونها في الثورة على القمار وشرب الخمر والزنا والخلاعة في الملابس والمظاهر والأفلام والصور والصحف

وغير ذلك، ويركّزون كثيراً على الميوعة والانحلال لدى الشباب والفتيات ويملأون الدنيا خُطَباً ومواعظَ تحاسب الشباب على ما يستحدثون من أزياء وأساليب في إرسال شعورهم وتضييق ثيابهم، وتهاجم النساء على الأزياء التي تبتدعها دور الأزياء، ممّا يتنافى مع الأخلاق الإسلامية العالية، لأنّها تمهد السبيل إلى الانحراف.. وهذا كلّه خير لا كلام فيه ولا نقاش من حيث المبدأ. وإنْ كان لنا بعض التحفُّظ في الطريقة التي تُعَالَج فيها القضايا، والأسلوب الذي يستخدم في حياة الناس.

ولكن، هل الأخلاق الإسلامية هي أخلاق جنس؟ وهل الانحراف الأخلاقي يتمثّل بالخمر والقمار؟.. إذاً، فأين قضايا السرقة في حياة الفرد على مستوى ما يملك الأفراد من مال، وفي حياة المجتمع في الملكيات العامة التي ترعاها الدولة ويسرقها المسؤولون؟ وأين قضايا الظلم الاجتماعي في داخل الأسرة، في ظلم الرجل للمرأة أو ظلم المرأة للرجل؟ وأين قضايا الفساد في العلاقات الاجتماعية العامة والخاصة؟! وأين الجرائم الاجتماعية، كالقتل بغير حقّ، والجرح بغير حقّ، والبغي في الناس بغير حقّ؟ وأين قضايا التحلُّل الاجتماعي الذي يتمثّل في أساليب الفتنة والكذب والغيبة ونقض العهد والحكم بغير حقّ؟!.. ماذا عن ذلك كلّه، وعن غير ذلك من المشاكل العامة والخاصة التي تجسّد الانحراف الأخلاقي في العلاقات المالية والقضائية والاجتماعية..؟!».

خطوات على طريق الإسلام، ص٤٣ وما بعدها

ويعمّق السيّد فضل الله تساؤله فيقول:

«.. إنّنا نعرف أنّ الأخلاق لا تنحصر في دائرة معيّنة في التشريع

الإسلامي، بل تشمل الإسلام كلّه.. بعد أنْ أطلق النبيّ محمد ﷺ كلمته الخالدة.. «إنَّما بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مكارِمَ الأخلاق»، فكيف حدَّد التوجيه الوعظي الأهمية في هذا الجانب دون الجوانب الأخرى، مع أنّنا نعرف خطورة بعض الانحرافات التي ألمحنا إليها، وتأثيرها الكبير على حياة المجتمع وسلامته، ولهذا صنَّف الفقهاء المسلمون بعضها في نطاق الكبائر التي يستحقّ فاعلها دخول النار، كما صنّفوا البعض الآخر في نطاق الصغائر التي لن تكون كبيرة إلاّ إذا أصرَّ فاعلها عليها، لأنّ الإصرار على الصغيرة، كبيرة في مفهوم الفقه الإسلامي.

ولكنّ المفارقة التي نواجهها في سلوك بعض الوعّاظ، هو أنّه يثير الجوّ كلّه أمام كشف المرأة شعرها، بينما لا يحرّك ساكناً أمام قضايا الغيبة والنميمة والظلم الاجتماعي والغشّ والتطفيف في الميزان والمكيال.. ممّا يؤدي إلى نتائج في وعي المؤمنين الساذجين للمفهوم في الإسلام انسجاماً مع طبيعة التوجيه الوعظي الذي يقدّم إليهم، فيصنع لهم تصوّراتهم عن الأخلاق على طريقته.. وينعكس ذلك على ممارساتهم العملية إزاء الواقع المعاش..».

خطوات على طريق الإسلام، ص٤٤ وما بعدها

وقد لاحظ السيّد فضل الله أنّ هذا السلوك الديني انتقل إلى التعاطي مع الفكر الآخر، وأخذ يختزله في نقده مواجهته من خلال جوانب معينة، بما يسيء إلى الإسلام نفسه كونه فلسفة ورؤية للحياة تبسط ظلالها على جوانبها المختلفة والمتعدّدة، فضلاً عن التغيّرات الهائلة والكبيرة في الحياة نفسها وتغيّر الأنماط الحياتية والثقافية، بما لا يمكن معه اختصار الفكر الآخر في جانبٍ معيّن دون جانب، وناحيةٌ دون المناحي الآخرى.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«قد يكون من مظاهر الخطأ في أساليب التوجيه الإسلامي، هو طبيعة الحديث عن الحضارة الحديثة وعيوبها ومشاكلها ونتائجها السيّئة في حياة الناس.

فقد ظهر لدينا في السنين المتأخرة، اتّجاه جديد في إبعاد الناس عن حضارة هذا القرن، وما ترتكز عليه من مظاهر الحرية الفردية التي فتحت الطريق للإنسان أمام الانحلال وهيّأت له الأجواء الملائمة لاستثارة غرائزه وشهواته الجنسية إلى أبعد مستوى، ممّا جعل الأخلاق العامة عرضة للفساد والانهيار لفقدان الرادع الذاتي والاجتماعي الذي يمنع الإنسان من الاستجابة لنداء الشيطان ودعائه..

... ونحن لا نناقش في هذا الأسلوب كواحدٍ من الأساليب التي يراد منها التركيز على خطّ هذه الحضارة على المفاهيم الخلقية الإسلامية العامّة، ولكنّنا نناقش اعتبارها مبدأ عاماً وخطّة أساسية لنقد هذه الحضارة.. وذلك لأنّ مثل هذا الأسلوب قد يجدي في نطاق المجتمعات التي لا زالت مؤمنة بالقيم والمُثُل الأخلاقية التي تبدو ـ على أساسها ـ مثل هذه النتائج أمراً فظيعاً يبعث على القرف والاشمئزاز ويدفع إلى الاحتجاج والاستنكار ككثير من المجتمعات الإسلاميّة التي لم تستطع المفاهيم الحديثة للحياة والأخلاق أنْ تتغلّب على مفاهيمها الروحية أو تمحوَ من حياتها آثار تلك المفاهيم..».

خطوات على طريق الإسلام، ص٣٤٧ وما بعدها

ويتساءل السيّد فضل الله في ضوء المتغيّرات والمعطيات الجديدة التي

فجّرت أفكاراً وفلسفات تغيّرت في ضوئها الرؤية للقِيَم والأخلاق عن السبيل الأنجع للخطاب الديني والسلوك الديني للمواجهة والمجابهة، فيكتب:

«.. فكيف يمكن لأسلوبنا أنْ يغيّر النظرة إلى الأشياء في حالة اختلاف المقياس بين الكاتب والقارئ، فما يعتبره الكاتب ضدّ سلامة الأخلاق واستقامتها، يعتبره القارئ أمراً طبيعياً ينسجم مع إخلاص الإنسان لنوازعه وصدقه مع نفسه ومع إرادة الحياة في وجدانه، فهل يمكن للإنسان الذي يعتبر العلاقات الجنسيّة أمراً شخصيّاً شديد الخصوصية لا يهم إلاّ صاحبه، أنْ يثور أمام إحصائية تقول: إنّ عدد العلاقات الجنسية التي تسود الشباب والفتيات قبل الزواج في أوروبا وغيرها ترتفع إلى نسبة ٩٠٪ أو أكثر من ذلك أو أقل؟ وهل يمكن أنْ يستنكر الإحصائية التي تقول بفقدان الفتاة لعذريتها قبل الزواج بنسبة ٩٩٪ ما دام يعتبر العذريّة والمحافظة عليها أمراً سخيفاً يرجع إلى عقلية القرون الوسطى؟!..».

خطوات على طريق الإسلام، ص٣٤٩ وما بعدها

ويجيب السيّد فضل الله عن هذا السبيل فيكتب:

«.. وبكلمة واحدة: إنّ من الخير لنا أن نناقش أيّ انحراف، وأيّ تطوّر جديد يختلف مع مفاهيمنا الإسلامية، على أساس من النفاذ إلى أعماقه، والوصول إلى منابعه الأصيلة في ذهن الإنسان وفكره وحياته، لنستطيع الاحتفاظ بالمستوى اللآئق للعمل، والتطوّر الطبيعي للمشكلة، لئلا يكون العمل شيئاً جامداً بارداً لا يثير حرارة ولا يدفع إلى حياة بل يبقى مجرّد أصداء تتلاشى في الفراغ.

وهناك ناحية مهمّة لا بدّ لنا من ملاحظتها تتعلّق بإنساننا المسلم الذي نخاطبه ونتحدّث معه، وهي: أنّ هذا الإنسان ليس محبوساً

في قمقم سحريّ، أو في غرفة موصدة الأبواب والنوافذ، ليبقى على مفاهيمه وتطلّعاته ونظراته إلى الكون، ليفكّر فيها بهدوء، أو يجترّها في تثاؤب وكسل، بل هو منطلق في سرعة الحياة وحركتها مع كل الرياح التي تهبّ في كلّ يوم، والعواصف التي تعصف بالأشياء التي تحيط بفكره وبحياته، والزلازل التي تهزّ الكون من حوله وتتحدّى أعماقه ومشاعره في هزّة فكرية جديدة...

فلا يمكننا في هذا الجوّ أنْ ننظر إليه نظرتنا إلى الإنسان الذي يعيش الالتزام الإسلامي في فكره وشعوره وحياته، بل لا بدّ من أنْ ننظر إليه من خلال الظروف الموضوعيّة الموجودة في العالم التي يمكن أنْ تُغيِّر تفكيره أو تهزّه هزّة مفاجئة تقلب له بعض أحكامه في الاتّجاه المعاكس.. ونبني أساليبَنا العمليّة على ضوء ذلك كلّه، تماماً، كما نتحدّث مع أي إنسانٍ بعيد عن الإسلام، ليبقى التوجيه الإسلاميّ سائراً في تركيز المفاهيم الإسلاميّة مع المسلمين وغير المسلمين على السواء، من خلال البحث عن الينابيع الأصيلة للفكر وللحياة في كلّ زمان ومكان».

خطوات على طريق الإسلام، ص٣٥١ وما بعدها

وإذا كان السيّد فضل الله يفترض ما سبق، فإنّ الواقع غير ما يفترض، وهو ما أشار إليه السيّد فضل الله في قراءته النقدية للخطاب الديني الإسلامي، وذلك على خلفية السلوك الديني العاطفي والانفعالي السائد، الذي لا يرى ضرورة لذلك، ما دام الفكر الآخر نقيضاً فكرياً، ممّا يعفيه من المسؤولية والاكتفاء بأدنى مستوى من مستويات العرض، وبما يتيح له إسقاطه وإقصاءه.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«ربّما تدعو الحاجة إلى عرض الأفكار المضادّة للإسلام أمام الناس من قِبَل الداعية، وذلك في الحالة التي تفرض الدخول في عمليّة مقارنة بين الأفكار المختلفة... تنتهي بالنتيجة إلى أفضليّة الإسلام كعقيدة سماويّة على العقيدة الأخرى... فهل يكون من الضروري أنْ نحافظ على الموضوعية والحياد في ذلك، فنتحدّث عنها كما لو كنّا خارج حلبة الصراع العقيدي تماماً، كما نتحدّث عن أيّة قضية أخرى لا دخل لها بالصراع فندقّق في كل مفردات الفكرة وتفصيلاتها لنتناولها بكل أمانة ووضوح وهدوء.. أو نكتفي بالعرض البسيط الذي يعطي لآخرين لمحة عنها، ولو بشكل خاطفٍ لأنّنا غير مسؤولين عن الدفاع عنها من وجهة نظرها، أو إبداء الجوانب الإيجابية التي تترك في النفس انطباعاً جيداً عنها.. لأنّنا لسنا دُعاة لها لنفعل ذلك، بل ربّما يكون من واجبنا الدينيّ أن لا نفعل ذلك كلّه لئلا ينخدع البسطاء من المؤمنين في ذلك...»

خطوات على طريق الإسلام، ص ٢٤٣

تساؤلات يثيرها السيّد فضل الله حول الخطاب الديني الإسلامي والسلوك الديني للدعاة والمبلِّغين، ليؤكّد حقيقة المنهج الإسلامي القويم في التزام القيم مع النقيض العقيدي والديني والفكري، ليسجّل على الخطاب الديني ـ عموماً ـ خروجاً ملحوظاً عن هذا المنهج تحت وقع العاطفة الدينيّة والمنهج الاختزاليّ في المواجهة والمعترك.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... أما نحن، فنلتقي في رأينا في الموضوع، بالخطّ الموضوعيّ

الذي يحافظ على عرض الفكرة بأمانة وإخلاص، انطلاقاً من مبدأين إسلاميّين، هما مبدأ العدل، ومبدأ القوّة..

أمّا مبدأ العدل، فإنّنا نعرف تأكيد الإسلام على هذا المبدأ في كلّ شيء سواء في ذلك الحكم والشهادة والكلمة والعلاقات الزوجية والمالية والاجتماعية وغير ذلك، وفي حالة الرضا والغضب، مع الأولياء والأعداء، لأنّ قوام الحياة على أساس العدالة.. ونحن نعرف أنّ من العدالة أن تعرض فكرة خصمك ووجهة نظره كما هي..

أمّا مبدأ القوّة، فإنّ الإسلام قد اعتبره نقطة ارتكاز في واقع الدّين، وفي حركة المسلمين في أنفسهم وفي مواجهة أعدائهم، وفي مواجهة الحياة..

وبهذا ندخل إلى قضيّتنا بالذات فإنّ الإنسان الذي يجد نفسه قوياً في الدفاع عن عقيدته.. ضدّ الهجمات التي يشنّها الآخرون لأنّه يجد عقيدته في مركز القوّة الذاتية التي تملك كل عناصر القوّة، لا يخاف من قوّة العقائد الأخرى، ولا من الجوانب الإيجابية الموجودة فيها، ولا من مظاهر الخير التي تقف في قلب الواجهة من مفاهيمها ومبادئها وشعاراتها...

أمّا الذي يخاف من كل مظهر إيجابي لعقائد الآخرين، فإنّه لا يعيش الثقة بنفسه وبعقيدته في قدرته على الدفاع عنها، وفي قدرتها على الصمود والثبات، وإلاّ فأيّ معنى للخوف.. هل هو الخوف على البسطاء أن يضلّوا ويخدعوا؟ ولكن ما هو دوره كعامل في سبيل الإسلام، في تقويم أسباب المناعة الذاتية لاتّباع العقيدة من الخداع والضلال..

ثمّ إنّ القضية لا تخلو من عنصر إيجابيّ قويّ لمصلحة العقيدة، فيما إذا وقف الإنسان ليعرض فكرة خصمه بكلّ أمانة ودقّة وإخلاص، جامعاً بين إيجابياتها وسلبياتها.. ثمّ يتبع ذلك بعرض فكرته بالمستوى نفسه من الأمانة والدقّة والإخلاص. فإنّ ذلك يزيد المؤمن ثقة بإيمانه كما يخفّف من ثقة الخصم بنفسه ويوحي له بقوّة موقف الإيمان في مواجهته».

خطوات على طريق الإسلام ص ٢٤٦ وما بعدها

كان وراء هذه اللغة النقديّة الحادّة ـ ربّما ـ الدعوة إلى بناء الشخصية الإسلامية النموذجية، التي تستهدي التعاليم الدينية، في قيمها ومفاهيمها الناصعة، بعيداً عن العاطفة المتسرّعة والانفعال الخائف.

وهو ـ أي السيّد فضل الله ـ إذ يحذّر منها فإنّه يجد فيهما سبباً لتجريد المسلم من عنفوانه العقيديّ وصلابته الإيمانية.

ويُدين السيّد فضل الله الخطاب الديني الارتجالي والانفعالي والسلوك الديني الذي أنتجه، والذي لم يعِ مخاطر هذا الخطاب وهذا السلوك. ويتوقّف عند مظاهر المغالاة في التركيز على الجوانب السلبيّة والزوايا المظلمة في حياة المسلم، ومحاولة مصادرة الجوانب الإيجابية والصور المشرقة التي تتحلّى بها الشخصية المسلمة.

كتب يقول:

«.. وقد أخذ الوعّاظ والخطباء هذه الظاهرة، فحاولوا أن يؤكّدوا عليها في خطبهم ومواعظهم، ليطلقوا صيحة الإنكار على الواقع الذي يواجهونه، ويُبرِّروا أساليب التوبيخ والتقريع التي يوجّهونها إلى أبناء الشعب، ويندّدوا بذلك كلّه في عملية إثارة انفعاليّة

تتصاعد فيها درجة الحماس إلى المستوى الذي يجرّد المسلم من إسلامه، فيحكم عليه بالكفر والمروق والضلال.. ثم يزيد الأمر اتّساعاً فيوجّهون اللّوم إلى العصر، ويرجعون إلى العصور الماضية ليذكّروا الناس بما كان عليه أهلها من طاعة الله وامتثال لأوامره ونواهيه، ويستمرّون في ذلك كلّه حتى يفقدوا الإنسان المسلم ثقته بنفسه ويدفعوه إلى اليأس بكلّ ما يعمله أو يقوم به من طاعة..

ونحن ـ هنا ـ نرفض الاتّجاه بالوعظ في هذا الوجه، لأنّنا نشعر بوجود كثير من الإيجابيّات إلى جانب السلبيّات، فإذا كان بعض المسلمين ينحرفون عن بعض الواجبات ويفعلون بعض المحرّمات، فإنّهم قد يقومون ببعض آخر من الواجبات ويتركون بعضاً آخر من المحرّمات، وقد تزيد حالة الانضباط عن حالة الانحراف وقد تنقص عنها، وقد يتساوى الأمران.

ثمّ إذا كان الانحراف مظهراً عامّاً للأكثريّة، فإنّ هناك انضباطاً للأقليّة في أكثر الشؤون الإسلاميّة سواء في ذلك العبادات أو المعاملات أو العلاقات العامة، ممّا يتّصل بجانب المال والنفس والعرض حتى تواجهك الصور الرائعة التي تجسِّد لك الإيمان الصافي الثابت الذي يتّصل إيمانه بالجذور العميقة الضاربة في الأرض... وقد تفتح كتب التاريخ والسير، لتكتشف أنَّ النماذج المعاصرة قد تتفوّق على بعض نماذج التاريخ، لأنّها لم تواجه تحدّيات الانحراف وإغراءاته، كما يواجهها الإنسان المعاصر في عصر الشهوات والغرائز، أمام المقارنة بين العصور الماضية وبين هذا العصر...».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٢٩١ وما بعدها

ويسرد السيّد فضل الله النتائج المدمّرة للخطاب الديني الانفعاليّ والسلوك المتأثّر به، وما يتركه من آثار على مستويات مختلفة ومتعدّدة.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«ومن هنا نبدأ محاكمة هذا الأسلوب في ضمن نقاط:

١ ـ إنّنا نؤكّد خطورته لأنّه يعطي انطباعاً سلبياً عن واقعية الإسلام بعدم قابليته للتطبيق على أساس التجربة المعاصرة المطروحة التي لا تحتفظ بأيّ إيجابيّات عمليّة أمام هذا الحشد الكبير من السلبيّات.. وتتمّ الصورة لدى السامع أو القارئ إذا عاد إلى دراسة التاريخ من خلال سلبياته.

٢ ـ إنّه يفقد ثقة الإنسان بقدرته على تصحيح نفسه في اتّجاه الاستقامة..

٣ ـ إنّه يزيّف الواقع ـ في نظر الناس ـ عندما ينقل لك جانباً واحداً من الصورة، ويلقي الظلال الثقيلة على الجانب الآخر منها، فتبدو الصورة قائمة..

٤ ـ إنّه يختلف عن الأسلوب القرآني الذي انطلق، ليطلق الصورة كما هي في الواقع.. فإذا انتقل بنا إلى الجانب المظلم حملنا حملاً إلى الجانب المضيء، وإذا كان الجوّ غائماً فإنّ بوادر الصحو تشقّ السحاب والضباب لولادة الضحى من جديد، ليظلّ الإنسان مع الجانب المشرق من الصورة.. فينفعل بها في عملية خير وإيمان..».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٢٩٤ وما بعدها

٢ ـ كما وصف السيّد فضل الله السلوك الديني لرجال المؤسسة الدينية

بالانهزاميّة، وغلبة صفة الاسترخاء والكسل السلبي على وصفه، وبذرائع متنوّعة وحجج مختلقة ومختلفة، في محاولة للتخلّص من المسؤوليّة تُجاه التحديات الجسام.

كتب السيّد فضل الله في وقت مبكر يقول:

«... فالإسلام يواصل انسحابه من حياة الناس وأفكارهم فلا تجد منه في الأجواء العامة إلاّ ما يشبه الشبح الذي يوحي لك بالصورة في خجل واستحياء، ولكنّه لا يملك أن يقدّم لك الكيان.. والتيارات تتقدّم في عملية غزو كاسح، يستخدم كلّ القوى التي تضلّل وتهدم وتفسد، سواء في ذلك قوّة الفكر المتمثّلة بالمؤسّسات الفكرية التي تعمل في خدمته في كلّ أنحاء العالم، أو قوى الانحراف العملي، المتمثّلة بالأوضاع والممارسات الشاذّة التي تخاطب الغرائز والشهوات لتستثيرها في حركة تطويق تأخذ عليها كل جوانبها فلا تترك لها أيّة حرية في الاختيار إلاّ من جانبه الصعب، أو قوى السلاح الحربيّ المتمثّل بالأكداس الهائلة ممّا تنتجه مصانع السلاح في العالم الذي تهدّد به القوى الخيّرة في كل مكان..

... فهل يكون من المعقول أن نجلس في استرخاء لنمارس مسؤوليّاتنا في كسل سلبي، يستجدي المنطق الانهزامي الكسول، ليبرّر لنا أمر الاستسلام لليأس، أو النظر إلى الواقع بطريقة لا توحي بوجود مشكلة أو لا تؤمن بخطر التحدّيات العاصفة التي تهزّ الكون من حولنا دون أن نشعر بها ولو من بعيد..

إنّنا نشعر بالرثاء والدهشة لوجود أناس يفكّرون هذا التفكير، فكيف يكون شعورنا إزاء أُناسٍ يمارسونه..».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٨٧ وما بعدها.

إنَّ السيّد فضل الله، وهو يدين هذا السلوك الديني الذي دأب عليه عدد كبير من رجال المؤسّسة الدينية، يعرب عن خيبة أمل كبيرة تجاه الجذر الثقافي له ومستنده الشرعي والفقهي، الذي سوّغ لهم هذا النمط من التفكير، في وقتٍ حُمِّلوا فيه المسؤوليات الجسام في مواجهة التحدّيات التي تعترض الإسلام وأبناء الإسلام وتستهدفهم!!

وفي السياق نفسه يقول السيّد فضل الله:

«... إنّني.. أقول: لو كان الإمام الحجّة عليه السلام موجوداً بيننا الآن، وكانت له الإمكانات الإعلامية والثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والأمنية.. لو كان موجوداً الآن، فكيف يتصرّف؟ هل يبتعد عن الساحة؟ هل يقف موقف اللّامبالاة أمام التحدّيات الفكرية؟ هل ينسحب من مواجهة التحدي، أم أنّه يتحدّى ويقتحم وينطلق ويصارع، ويهيّئ الأجواء ويحلُّ المشاكل، ويحتوي الواقع؟

... وأنصح كلّ أخواننا من العلماء، ومن طلاب الحوزات الدينية، ومن المثقّفين المسلمين، بأنْ فكِّروا بروح العصر وتعلَّموا لغة العصر وأسلوب العصر، وافهموا الناس جيداً، وافهموا حركة الحياة جيداً، وافهموا أنفسكم جيداً، وافهموا إسلامكم جيداً.. فالعالم الآن منفتح على الإسلام، أكثر ممّا كان منفحاً في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، لأنّ الكثيرين صاروا يملكون فكراً ويحبّون أن يحاوروا صاحب الفكر، ويعيشون كثيراً من المشاكل، ويحبُّون أن يحاوروا في كل تلك المشاكل.

لذلك لا تعتبروا أنّ العالم معقَّد. مشكلتنا أنّنا نحن المعقّدون ونظنّ أنّ الناس معقّدون..

مشكلتنا أنّنا نحبّ الراحة ونحبّ الاسترخاء..

للإنسان والحياة، ص ٢٤٠ وما بعدها

وفي هذه الكلمات ـ وغيرها ـ لا يتردّد السيّد فضل الله في ممارسة النقد الذاتي، ومن داخل المؤسّسة الدينيّة، كونه أحد أبنائها، وفي جرأة وبقوةٍ وعنفوان، من دون أن يعني ذلك التقليل من شأنها أو مصادرة دورها، وفي الوقت ذاته فإنّه يقدّر منابع الخير في المجتمع وقدرته على الانفتاح على الإسلام، وأنّه مؤهّل وعلى استعداد للتعرّف عليه وتحمّله كجزء من المسؤولية والمهمة، وهو ما يستدعي ويتطلّب من المؤسسة الدينية أن تتلمّس الوسائل والآليات الناجعة التي يعرفها المجتمع ويتعارفها، وتشيع في حياته وتملأها، وعدم الاكتفاء بما هو متقادم ورثّ وقديم.

ولذلك يفترض السيّد فضل الله في رجال المؤسسة الدينية بذل الوسع في العمل، وعدم التعاطي مع مهمّتهم كحرفة ومهنة تجاريّة رائجة على المستوى الشخصيّ، بقدر ما هي ناجحة على المستوى الديني والإسلامي، ولذلك فإنّ رجال المؤسّسة الدينية يفشلون، من وجهة نظره، كلّما تحوّلوا إلى تجّار دنيا، وكلّما تحوّلوا إلى عمّال لصالح ذواتهم وحساباتهم الشخصية، لأنّهم سيتخلّون عن مسؤولياتهم على وقع هذه الحسابات وهذه المصالح، ولن يكون لهم الموقف والكلمة الدينية الصادقة المعبّرة عن الدين نفسه.

كتب السيّد فضل الله عمّا افترضه في شخصيّة عالِم الدِّين:

«... وقد يرتكز العمل الديني على قاعدة ثابتة في داخل النفس، يعيشها الإنسان في فكره، ويحياها في شعوره، فهي همّه الدائم في كلّ لحظة، وشغله الشاغل في كلّ مكان، وهي سرّ حياته ومعنى وجوده، يعيش لها ويعمل من أجلها، قد سخّر حياته ومعنى وجوده، يعيش لها ويعمل من أجلها، قد سخّر طاقاته لخدمتها، ونذر نفسه لها، فهي ميزان علاقاته العامة والخاصة، فلا يسير في طريق يمكن أن

يسيء إليها.. فهو صاحب رسالة ترتبط حياته برسالته، ويتّصل عمره بأفكاره..»

خطوات على طريق الإسلام، ص ١٣٣

وأمّا إذا تحوّل رجال المؤسّسة الدينية إلى عمّال وموظّفين في مؤسسة تتزيّن بالدين، دون أن تتلبّس به، ومن دون أن تتحمّل أعباءه، فإنّهم سيتحوّلون من وجهة نظر السيّد فضل الله إلى تجّار باسم الدين.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إنّ شخصيّة المهنة، تحوِّل الإنسان إلى كائنٍ مالي، تتحوّل أفكاره إلى مال وأعماله إلى مال، وأهدافه في الحياة إلى رصيد مالي كبير، وعلاقاته الإنسانية إلى وسائل عملية لتحصيل المال.. وبذلك فإنّ نظرته إلى التطورات الحياتية والمآسي الإنسانية وقضايا الثورات والمشاكل الداخلية والخارجية في العالم وشؤون العقيدة والمذهب، تتحدّد حسب علاقة هذا كلّه، بأوضاعه المالية الخاصة..».

خطوات على طريق الإسلام، ص ١٢٧

ويرى السيّد فضل الله أنّ طغيان الشخصية الوظيفية لعددٍ من رجال المؤسسة الدينية حوّلهم إلى تجّار دين يفتّشون عن مصالحهم من جهة ويخافون عليها من جهةٍ أخرى، بعيداً عن الدين نفسه، وعن التزاماتهم الدينية، ممّا أورثهم الخوف من الناس ومن المحيط السياسي والاجتماعي و... فبات من الطبيعي أن يُحجِم عددٌ من رجال هذه المؤسسة الدينيّة عن مواقفهم وآرائهم الحقيقية ويعلنون مواقف أخرى إرضاءً للآخرين واستدراراً لتأييدهم.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«.. نلاحظ أنّ بعض العاملين للإسلام من فقهاء ووعّاظ وموجّهين

يخفون كثيراً من اجتهاداتهم وآرائهم ونظراتهم للواقع خوفاً من العامة الذين لا يوافقون عليها لاختلافها مع ما ألفوه من فتوى، وما اعتادوه من عمل، وما قد قدَّسوه من عقيدة أو واقع.. الأمر الذي أدّى إلى بقاء الانحراف وامتداده، أو اختفاء بعض الفتاوى التي لو انطلقت لوفّرت على المؤمنين كثيراً من الجهد والارتباك في علاقاتهم ومعاملاتهم لا سيّما الأحكام التي تتعلّق بغير المسلمين من أحكام الطهارة والذباحة وغيرها..

ولا يزال الكثير من الأوضاع الشاذّة والأساليب المنحرفة التي يقوم بها المسلمون في التعبير عن حبّهم لله كالأساليب الصوفية في بعض مظاهرها، أو عن حبّهم لأهل البيت كالأساليب التي تتبع في احتفالات عاشوراء تعبيراً عن الحزن على شهداء كربلاء، كضرب الرؤوس بالسيوف أو جرح الظهور بالسكاكين أو الحديد أو غير ذلك ممّا يشوّه الصورة الحقيقيّة للمجتمع الإسلاميّ وللمعاني الكبيرة التي يراد التعبير عنها بهذه الأساليب.. فلا نجد إلاّ الأصوات الخافتة غير الفاعلة تستنكر ذلك، أما الأصوات الفاعلة المؤثّرة فإنّها تغلّف الكلمة بألف غلاف وغلاف، حذراً من أن تمسّ ما لا يمسّ الآخرون توجيه الاعتراض عليه... ولا مانع من أن يبقى الجهل ويتفاعل في النفوس فيضر بأصل العقيدة في نهاية المطاف لينسف الأساس من خلال نسف الصورة المشوّهة التي يربطها هذا الواقع المرير، بالأساس ظلماً وعدواناً».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٢٥١ وما بعدها

ويؤكّد السيّد فضل الله على رجال المؤسسة الدينية الإخلاص للإسلام نفسه، وأنّهم غير معنيين بما أُلصق به أو التصق زوراً وبهتاناً.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إنّنا ملزمون بالدفاع عن الإسلام الذي نزل على قلب النبيّ محمد ﷺ وبلّغه للناس.. وذلك هو المقياس الصحيح لسلامة أي عمل وقداسته.. أمّا الأشياء الأخرى التي لا تتجسّد فيها الحقيقة الإسلامية الخالصة، لأنّها من الأمور الزائدة المحرّفة أو المزيّفة، أو لأنّها من الأساليب التي تختلف قيمتها وعلاقتها بالفكرة حسب اختلاف الأوضاع والأحوال الزمنيّة والاجتماعيّة فلسنا ملزمين بالإخلاص لها والانسجام معها في حياتنا فضلاً عن الدفاع عنها.. لأنّها ليست من أصول الإسلام وليست من فروعه، بل يجب أن تخضع للنقد والمحاكمة على أساس من الموازين الصحيحة للحكم على صلاح أي شيء أو فساده وبذلك نضمن للإسلام سلامته من التزييف والتحريف، ونضمن لمقاييسنا ابتعاده عن الميل والانحراف.. ونضمن لحاضرنا ومستقبلنا أن لا يعيش تحت رحمة الأشياء المألوفة.. ليتحوّل الدين عندنا إلى تقاليدَ وعادات لا قيمة لها في المجال الفكري إلاّ من خلال شياعها بين الناس وتحوّلها إلى واقع عملي مألوف لدى العامة من المجتمع».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٩٨ وما بعدها

٣ ـ وقد يبدو السلوك الديني عدوانياً لدى عديدين من رجال المؤسسة الدينية، الذين يعيشون الأجواء الرسمية والتقليدية للدعوة على حدّ وصف السيّد فضل الله، فيتعاطون مع جمهور الدعوة ومع غيرهم باستعلاء وبروح فارغة من الحبّ الديني والإلهي، الذي كان يملأ قلوب الأنبياء ومنهم نبي الرحمة محمد ﷺ، فيقول:

«.. إنّ كثيراً من العاملين في الحقل الديني كانوا يعيشون روح الحقد والقسوة واللاّمبالاة في نظرتهم إلى الناس، ممّا يجعلهم يهملون

دراسة الأساليب الواقعية التي ينبغي أن تتّخذ في الدعوة والإقناع، ومحاولة التعرّف على شخصية الأشخاص الذين يدعونهم إلى الإيمان، من حيث ثقافتهم وعلاقاتهم وتاريخهم وبيئتهم، والتدقيق في خطّة العمل من حيث علاقة الهدف بالمراحل، وعلاقة الحركة بالمرحلة... وبذلك يتّجه أسلوبهم في التعامل مع الآخرين إلى إلقاء كل المسؤولية عليهم، ووصفهم بأبشع النعوت وأقذعها، فهم لا يهتدون لأنّهم لا يريدون لأنفسهم السّير في هذا الطريق عناداً واستكباراً وجحوداً، وهم لا يتقبّلون الدعوة إلى الله قبولاً حسناً، لأنّهم يفضّلون شهواتهم على مبادئهم ويقدّمون دنياهم على دينهم... ولا يخطر ببال هؤلاء الدعاة أن يرحموا هؤلاء بالنظر إلى الواقع من خلال العناصر التي تحكمه وتقوده وتؤثّر فيه، ولا يحاولون أن يعيدوا النظر في أساليبهم في الدعوة وخطواتهم في العمل، ليكتشفوا بعض الخطأ فيها من جهة، ويتعرّفوا إلى بعض جوانب العذر لهم في صعيد الواقع، لأنّهم ينظرون إلى القضيّة بعينٍ واحدة...».

خطوات على طريق الإسلام، ص ١٥٢ وما بعدها

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ هناك أسباباً وعواملَ أسهمت في خلق هذه السجيّة لدى هؤلاء العاملين في العمل الديني، وخلقت لديهم أحكاماً وانطباعات تجاه الآخرين، ومن أهم هذه العوامل والأسباب، غلبة روح اللّامبالاة واللّجوء إلى الاسترخاء والراحة الكسولة..

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد يقول:

«... إنّنا نجد في هذه النظرات التي تدرس حيثيّات الحكم من بعيد، لوناً من ألوان الاسترخاء اللّذيذ والراحة الكسولة التي يستسلم إليها

بعض الناس ليوزّعوا الأحكام هنا وهناك، وليحمّلوا المسؤوليات هذا أو ذاك، ممّا يؤدي إلى الاستهتار بالمسؤوليّة في حركة العمل، فيتركوا السعي الدائب إلى اقتحام المجاهل الجديدة التي لم تبلغها الدعوة، ويهملوا المجالات التي يمكن للرسالة أن تنفتح فيها على قوّة كبيرة، ومنطلقات واسعة تدفع العمل إلى مرحلة متقدّمة في اتجاه الهدف الكبير.. وهذا هو ما نعيشه في ظلّ الأجواء الرسميّة أو التقليديّة التي جعلت الدعوة الإسلاميّة تنكمش وتتقلّص وتتراجع عن كثير من مواقعها في الشرق والغرب للتيّارات الدينيّة المتحرّكة في نطاق أساليب التبشير التربويّة والصحيّة والاجتماعيّة، أو التيّارات السياسيّة والإلحاديّة المتحرّكة في إطار الواقع السياسيّ والاقتصاديّ الذي يطرح المشكلة في طريق الحلول العملية الباحثة أبداً عن موقع للتقدّم والاستثمار».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٦٤

ويرى السيّد فضل الله أنّ ثمّة شعوراً بالمحبّة في إطار الدعوة يجب أن يحكم العلاقة مع الذين نختلف معهم في العقيدة والدين، وهو شعور لا يلغيه الالتزام الديني ولا يصادره، بل إنّه ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ يدفع باتجاه تعميقه تجاه الآخرين هؤلاء.

يكتب السيّد فضل الله في تأكيد ذلك يقول:

إنّ «... الشعور بالمحبّة في إطار الدعوة، بأن تحسّن الصلة الإنسانيّة التي تربطك بهم وتشعر بالواقع القلق الذي كانوا ضحيّة له في كفرهم وضلالهم وانحرافهم... فتعيش في نفسك الشعور الحيّ العميق بحاجتك إلى أن تتلمّس كلّ الوسائل الممكنة لإخراجهم

من ظلمات الباطل إلى نور الحق، ومن غياهب الضلال إلى منارات الهدى.

وهذا لا يتناقض مع خطّ الإيمان بل يلتقي به في عملية اتحاد وامتداد».

خطوات على طريق الإسلام، ص ١٥٩

ويرى السيّد فضل الله، أنّ أَولى الناس بهذا الشعور هم العاملون في العمل الديني، وممثّلو المؤسسة الدينية، في إطار العمل الديني والدعوة إلى الله.

وينبّه إلى خطورة الإحساس بالكسل والفشل، لأنّهما قد يدفعان باتجاه معاداة الناس والتملُّص من المسؤولية، إذ يقول:

«... لنحذر أن يكون شعورنا تُجاه الناس شعور صاحب القلب الغليظ أو القلب القاسي، بل ليكون شعور القلب الحنون، الذي يقدّر ظروفهم، ويقدّر ظروف الضلال التي عاشوها، حتى نستطيع أن نقوم بمهمّتنا.

نحن نقول: إنّ الإنسان الذي لا يحبّ مهمّته لا ينجح، فلا بدّ أن نحبّ مهمّتنا، وأن نحبّ الناس، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة: ١٢٨] **هذه هي صفة النبيّ الرسالية، في احتضانه للناس في مشاعره وروحه واهتماماته».**

للإنسان والحياة، ص ٢٥٢

وقد لاحظ السيّد فضل الله على السلوك الديني، وبالتحديد بعض الممثّلين الرسميّين للمؤسّسة الدينيّة، أنّ هذه العدوانية قد تتصاعد تجاه ألوان من العمل الديني لا ينسجمون معها، كما هو في العمل الديني الحركي، فيعلنون الحرب عليه بما لا ينسجم مع موقفهم تُجاه الآخر خارج الدين.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إنّ هذا الاتّجاه لم يسيطر على ذهنية الأفراد والجماعات البعيدة عن أجواء الدين، بل سيطر على المتديّنين من علماءَ تقليديّين ومؤمنين طيّبين، فأصبحوا ينظرون إلى العمل السياسي الحركي نظرتهم إلى جريمة كبيرة تهزّ الدين وتطعنه في الصميم، وتحرّكت خطواتهم لإعلان الحرب على الفكرة ورجالها حتى انتهى الأمر بالبعض منهم أنّهم يتسامحون مع الملحدين الذين يدعون إلى نظام إلحادي ولا يتسامحون مع المسلمين الذين يدعون إلى نظام إسلامي، لأنّ أولئك يحاربون الإسلام من خارج، أمّا هؤلاء فيفجّرونه ـ بزعمهم ـ من الداخل، وهذا منتهى الخطورة».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٧

وقد تُمارَس العدوانية بصيغٍ متعدّدة، منها الافتئات على الفضاءات العلمية والحقول المعرفية الأخرى، من الاختصاصات العلمية غير الدينية، فيتراءى لبعض رجال المؤسّسات الدينيّة أنّهم وحدهم الذين يملكون التحدّث باسم العلم، وأنّهم وحدهم الذين يجب الإصغاء إليهم، وقد يفعل عدد من هؤلاء التطاول على مساحات علمية لا حظّ لهم بمعرفتها أصلاً، وهو سلوك يُعبِّر عن مزاجٍ عدواني تُجاه الغير، وتجاه العلم نفسه، وتجاه الدين أيضاً.

يقول السيّد فضل الله في ملاحظاته النقدية:

«إنّ عالِم الدين، إنسان يملك ثقافةً دينيّة منفتحة على كلّ ما له علاقة بحركة الدين في الإنسان وفي الحياة، من خلال الخطوط التفصيلية في القانون والأخلاق والقيم وما إلى ذلك.. لذلك لا بدّ للعالم الدينيّ من أن يكون مُلِمّاً بكلّ ما يتّصل بحركة الدين في وجدان الإنسان وفي واقع الحياة.

أمّا الاختصاصات الأخرى كالكيمياء والفيزياء والهندسة وغيرها، فإنّ عالم الدين لا يدّعي نفسه الإحاطة بذلك، بل إنّ طبيعة أمانته لمسؤوليّته وأمانته على الناس ألاّ يعطي رأياً اقتصادياً إلاّ بعد أن يرجع إلى أهل الخبرة في الاقتصاد، وألاّ يعطي رأياً سياسياً إذا لم تكن له ثقافة سياسية. وإلاّ بعد أن يرجع إلى أهل الخبرة. لذلك فعالِم الدِّين لا يتصوّر نفسه إنساناً يملك كلّ الخبرات، بل هو إنسان يقف في دائرة الخبرة الثقافيّة والعمليّة التي يملكها، حتى أنّ عالِم الديـن إذا كان اقتصادياً فإنّه يتحرّك في الاقتصاد من خلال أنّه رجل اقتصاد يعطي لنفسه الخبرة فيما يتّصل بالمسألة الاقتصادية في الجانب الديني، كما يعطي لغيره الخبرة في هذا المقام..

لذلك نقول: إنّ الدين يحترم العلوم الأخرى، ويرى أنّ على كلّ إنسان أن يقف عند حدود معرفته، وأنّ على عالِم الدين أن يحترم أهل الخبرة الآخرين، وألاّ يعطي أيّ رأي في مسألة ما تتّصل باختصاصه وبخبرته، إلاّ بعد أن يرجع إلى أهل الخبرة، وعليه أن يلتزم برأيهم إذا رآه ملزماً...».

للإنسان والحياة، ص ٢٣٨ وما بعدها

ومن خلال هذه الكلمات النقديّة، التي قد تبدو صارمة وحازمة، يُعيد السيّد فضل الله العلاقة بين عالم الدين والعلماء الآخرين إلى مسارها الصحيح، ويجسِّر العلاقة بين عالم الدين وعوالم المعرفة الأخرى، لئلّا تبدو متعارضة ومتشاكسة، لمصلحة الدين قبل كلّ شيء، وبما يُعزّز موقعه وريادته.

٤ ـ ويرى السيّد فضل الله أنّ هناك مزاجاً طائفيّاً غالباً على سلوك العاملين في المؤسّسات الدينيّة والمحسوبين عليها، وتحوّل سلوكهم إلى عدوانيّة طائفيّة

واضحة، جعلت من التطبيق والتمذهب سبباً للانقسام والتخاصم والصدام، بما يتناقض مع المنهج الديني من جهته، وبما يخدم أجندات خارجيّة وأن كان ذلك عن غير قصد.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إنّ الخلافات الدينيّة المذهبيّة قد اتّخذت الطابع الطائفيّ الذي يجعل من الدين مؤسّسة بشرية، فارغة من القِيَم الكبيرة، ومملوءة بكلّ معاني الحقد والبغضاء والأنانيّة والمصالح الذاتية الضيّقة.. ككلّ التجمّعات البشرية الأخرى التي تتجمّع على أساس عنصريّ أو إقليميّ أو غير ذلك في واقع يأخذ جانب الإطار في صراعه، ويترك الصورة الرائعة ـ بعد عملية التشويه ـ صريعة تحت الأقدام يمرّغون قداستها في الوحول في ممارساتهم ويقاتلون باسمها في شعاراتهم، ممّا جعل من الدين عقدة الأمّة التي تبحث عن حياتها في ظلّ نظام تحكمه شريعة القِيَم، لا شريعة المصالح والأنانيّات الضيّقة التي تختبئ خلف جدار سميك من قِيَم الحقّ التي لا تعني لها شيئاً، إلاّ كما يعني الطبل للمتحلّقين حوله والمتجمّعين لديه...».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٦

وكتب السيّد فضل الله في موضع آخر يقول:

«... وقد استطاع الاستعمار أن يستفيد من الانقسام الطائفيّ والمذهبيّ والقوميّ والعنصريّ، في تفجير الصراعات العنيفة، وإثارة الأحقاد التاريخية، ليوظّف ذلك كلّه لمصلحته وخططه الجهنّمية... وقد وجد تجاوباً مع كثير من الفرقاء الذين يفقدون الحسّ الاجتماعي

الذي يكشف لهم، عمّا وراء الشعارات... فكانوا حطباً لناره، واحترقوا بإخلاصهم لانتماءاتهم الذي لم يرتكز على قاعدة الفكر العميق والحسّ الناقد الذكي...».

خطوات على طريق الإسلام، ص ١٦٦



المبحث الثاني

المجال السياسي

يمكن القول إنّ السيّد فضل الله كما يُعنى بالثقافة والمعرفة فإنّه يُعنى بالسياسة، وهو إذ يُعنى بها فإنّه يهتمّ بها ويشتغل بها بوصفها موقفاً تجاه القضايا العامة، لا بوصفها إدارة واشتغالاً على نحو تفصيليّ يوميّ، كما هو شأن السياسيّين من زعماء ورؤساء و...

وهو في هذا المجال يتنفّس السياسة، ولا يكاد يغيب عن أحاديثه اليومية ومقابلاته وخطبه واستقبالاته و... موقف سياسي هنا أو هناك، إنْ كان ذلك في القضايا الداخلية للبنان أو القضايا الإقليمية أو الدولية، وفي ما يخص العالم العربيّ أو الإسلاميّ أو غير الإسلاميّ.

وهو منذ وقت مبكر تحتلّ القضايا السياسية حيّزاً واسعاً من حياته، ابتداءً بالدور الذي لعبه في الحركة الإسلامية في العراق، ومروراً بصعود نجمه كواحدٍ من أبرز القيادات العلمائية الراعية للحالة الإسلامية عموماً، ووصولاً إلى بروزه كمرجع ديني إسلامي يطلّ على الشأن العام بالموقف السياسي من زاوية شرعية ومسؤولة.

وفي معرض التعليق على ما شاع في بعض الأوساط الإعلاميّة والسياسيّة من مصطلحات: الإسلام التقليدي والإسلام السياسي، يُعلِّق السيّد فضل الله فيقول: **«... ربّما، كانت هذه المصطلحات منطلقة من الواقع المتخلِّف**

في مقابل واقع يريد أن يتخلّص من هذا التخلُّف، لأنّه ليس عندنا إسلامان، إسلام سياسي، وإسلام بعيد عن السياسة، أو إسلام تقليدي، وإسلام منفتح...».

للإنسان والحياة، ص ١٠٤

وهو ـ أي السيّد فضل الله ـ يعتقد أنّ واقعاً متخلِّفاً فرض على المسلمين الابتعاد عن الشأن السياسي، والنظر بريبة إلى العاملين في الشأن السياسي، ليتحوّل المشروع الديني والمؤسّسات الدينية إلى مواقع خلفية، تتأثّر بالسياسة ولا تؤثّر فيها.

كتب السيّد في سياق الحديث عن الظروف التي دفعت إلى ذلك الفهم والنتائج التي ترتّبت عليها فيقول:

«... وفي ضوء ذلك، فقد خرج الدين من دائرة الصراع السياسي، ليبقى شأناً طائفياً، يجمع الناس حوله من خلال العناوين الروحية القائمة، التي تختزن المشاعر السلبية لتضع الحدود الفاصلة بينهم في أجواء الأحقاد المتراكمة التي تعمل على إبعاد العنصر الإنسانيّ في قيمه الروحية، عن العلاقات الإنسانية، ولم يعد للدين، ولا لعلماء الدين، دور فاعل في ساحة العمل السياسي بالمعنى الإسلامي، الذي يثير الحركة في حياة الناس العامة، بل أصبح مجرّد هامش للإثارة أو للتوجيهات العامة، أو لإعطاء الآخرين بعض الحركة الدينيّة للمشاريع المتنوّعة، أو للأشخاص البارزين.

وهكذا بدأت المسألة السياسية تحتضن التيارات الماركسيّة والقوميّة والوطنيّة في مواقعها الفكريّة وفي شخصيّاتها الفاعلة وفي مشاريعها العملية، للتخطيط للحياة في أهدافها الكبيرة، وفي نظامها المتحرّك.

وأصبحت المؤسّسات الدينية، مجرّد مواقع وتجمّعات خيريّة واجتماعية، لا تملك إلاّ أن تضيف للواقع السياسي بعض المساحيق التجميلية وللجوّ الديني بعض جمالات الروح...».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، طـ ١/
بيروت ـ دار الملاك/ ١٩٩٠، ص ٣٢١

وإذا كان السيّد فضل الله شديد الرفض للواقع المتخلِّف الذي فرض ـ لأسباب عديدة ـ على المسلمين، ليقصيهم عن التأثير في الواقع السياسي والهروب إلى مواقع خلفية تتأثّر ولا تؤثّر، فإنّه يدعو إلى تجاوز هذه الإشكالية وإعادة النقاء إلى الفكر الدينيّ والصفاء في السلوك، ليعود الإسلام إلى فاعليته الشاملة وإمامته للحياة، إذ يقول:

«... وتبقى للإسلام أجواؤه الروحيّة والعمليّة في حركة الأمّة، عندما تتحوّل المساجد كما كانت، إلى ساحات للعمل السياسيّ والجهاديّ والثقافي، كما هي ساحات للعمل العبادي...
ومن خلال ذلك، تحصل الأمّة على الثقافة السياسية الواعية، التي تجعل للأمة الرقابة على حركة الواقع السياسي، من مواقع الرؤية الواضحة للأشياء، ومن موقع المعاناة الذاتيّة في ممارستها للموقف، ومن طبيعة المشاركة الفاعلة في ولادة القرار، وفي صناعته، ممّا يزيد القرار السياسي قوّة ومصداقية وفاعلية، لأنّه لا يكون قرار النخبة أو الطليعة، بل يكون قرار الأمة...».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٧٢ وما بعدها

ولذلك دعا السيّد فضل الله في وقت مبكر، لتحديد القرار السياسي المستقلّ في ضوء القِيَم الدينيّة الإسلاميّة، بعيداً عن الاتجاهات السياسية الأخرى، من

يمين أو يسار، دون أن يكون ثمّة عائق من الالتقاء هنا أو هناك، مع هذا الاتجاه أو ذاك.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إنّ علينا أن نرسم الاتّجاه الذي يتّفق مع مصلحة الإسلام الحقيقيّة العليا، ولا ينحرف عن خطّ الشريعة السمحاء.. إنّ علينا أن نرسم سياستنا المستقلّة التي تحدِّد لنا مواقع اللّقاء مع الآخرين من دون الذوبان فيهم أو الانصهار معهم، وتجعلنا أكثر حرية في الحركة على أساس المصلحة العليا للإسلام من غير تقيّد بخطّ معيّن لهذا الاتجاه أو ذاك..

ومن هنا علينا أن نفرّق بين قضايا الفكر وبين قضايا السياسة، فلا يفرض علينا الاختلاف في العقيدة، اختلافاً عملياً في القضايا الأخرى التي لا تضرّ بمسيرتنا الفكرية بل يجب علينا أن نكون موضوعيين في كلّ خطوة للعمل، بشرط أن لا نكون ساذجين في ممارستنا للموضوعية أو في اتّجاهنا نحوها، لأنّ الحذر ـ في كلّ عمل ـ يمثّل قاعدة الأساس التي يرتكز عليها البناء...».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٧٩ وما بعدها

وإذا كان السيّد فضل الله قد دعا في وقتٍ من الأوقات إلى ما أسماه «دولة الإنسان»، فإنّه لم يكن في وارد التخلّي عن مشروعه الفكري الإسلامي، بما هو مشروعٍ شامل يؤمن بقدرته على قيادة المجتمع الإسلامي وانتشاله من الواقع المتخلِّف الذي يعيش فيه.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«... وبصفتنا أصحاب مشروع إسلامي كبير، وهذا المشروع، هو

الدين، يُحتّم علينا أن نعتبر أنّ على المجتمع أن يلتزم الإسلام فكراً وشريعة ومنهجاً وسلوكاً، وأنّ أي التزام آخر هو انحراف عن الالتزام الإسلامي.

... وهناك مسألة أخرى، وهي أنّك عندما لا تستطيع أن تحرّك الإسلام في الواقع، مع ملاحظة أنّه لا بدّ لك أن تعيش هذا الواقع، إنَّ عليك في هذه الحالة أن تخفِّف من انحرافات الواقع، أو تخفِّف من تأثير الباطل، إذا لم تستطع أن تطبّق الإسلام جملةً وتفصيلاً..

فنحن نتبنّى قضية العدالة، ولكن إذا لم نستطع أن نحقِّق العدالة الإسلامية ضمن الدائرة الواسعة، علينا أن نعمل للتخفيف من مفاعيل الظلم أو من واقعه، وفي أسوأ الحالات إذا لم نستطع أن نغيِّر شيئاً، علينا ألاّ نعزل أنفسنا عن المجتمع، بل نتعايش مع الباطل دون أن نعترف بشرعيّته.

.. ولذلك عندما طرحتُ في وقتٍ من الأوقات مفهوم «دولة الإنسان»، في لبنان إذا لم نستطع أن نطبِّق الإسلام لم أكن أطرح بديلاً..

نحن نطرح دولة الإنسان، بمعنى أن يكون الحكم في لبنان غير طائفي، حتى يتّسع الواقع السياسي في لبنان للجميع...».

للإنسان والحياة، ص ٥٨ وما بعدها

وقد اعتبر السيّد فضل الله العمل السياسي في إطار العمل الدعوي جزءاً أساسياً لا يمكن إغفاله، وإن تمّ ذلك، فإنّ ذلك يعني الانسحاب وحلول مشروع سياسي آخر يملأ الفراغ الذي يتركه الإسلاميون.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«إنّ الناس الذين يعيشون مشاكلهم الصعبة، لا سيّما في القضايا

المصيرية، قد يشعرون بالحاجة إلى حركة تستوعب حاجاتهم السياسية، فإذا كان هنا فراغ سياسي في العمل الإسلامي، فلا بدّ أن يأتي عمل فكريّ سياسيّ آخر، يملأ فراغ الواقع في الساحة السياسية، ليحتوي الذهنية كلّها، أو ليخلق ازدواجية في الشخصيّة السياسيّة المنفتحة على الكفر والضلال في التصوُّر السياسي، وعلى الإيمان في التصوّر العقيدي والعبادي، ممّا يعقِّد الإنسان المسلم، ويتركه تحت رحمة التيّارات الفكرية الأخرى..

وعلى ضوء ذلك، فإنّ العمل السياسيّ يُعتبر جزءاً من العمل في الدعوة إلى الإسلام، أو في التربية الإسلامية، لأنّه هو الذي يعمّق للإنسان المسلم تجربتَه الإسلاميّة الحيّة في المسألة الفكرية والروحية، عندما يعيش فكره السياسي في حركته، كما يعيش فكره العقيدي في عبادته، وهو الذي يجتذب الكثيرين من المسلمين غير الملتزمين الذين قد يجدون في العمل السياسي دافعاً قوياً نحو الرجوع إلى خطّ الالتزام الإسلامي، باعتباره القاعدة الفكريّة أو الشرعيّة للحركة الإسلاميّة».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٤٥

وعلى ضوء ما تحدّث به آنفاً، يؤكّد السيّد فضل الله على حقّ ممارسة الشأن السياسي للقادر والكفؤ، رافضاً التصنيف الذي يمارسه بعض السياسيّين، وبعض التيارات السياسيّة للاستحواذ على الشأن السياسي.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«... أؤمن بأنّه من حقّ كلّ إنسان في هذه الحياة أن يعمل في السياسة إذا كان يملك القابليّة والطاقة لخدمة القضايا العامّة وتطويرها، ومن حقّ الجميع أن يمارس السياسة، وإنّ الفكرة التي ترى في السياسة

مهنة تخصّ طبقة من الناس هي التي أسهمت في إيصالنا إلى هذا الوضع، فمن حقّ المرأة أيضاً ـ برأيي ـ أن تمارس العمل السياسي كالرجل، كي يكتمل الجوّ السياسي عندنا، ومن حقّ علماء الدين إذا كانوا مخلصين أن يمارسوا العمل السياسي أيضاً».

أمراء وقبائل ـ خفايا وحقائق لبنانية، السيّد فضل الله.
طـ أولى ـ بيروت/ دار الريّس للكتب والنشر ـ ٢٠٠١، ص ٤٢

ويستهجن السيّد فضل الله محاولات استبعاد علماء الذين عن العمل في السياسة، وإصرار بعض التيارات السياسية على ترويج هذه الرؤية ومحاولة تبريرها.

كتب السيّد فضل الله في ذلك يقول:

«... السياسة ليست اختصاصاً أكاديميّاً كما هي حال الطبّ والهندسة حتى يقال لغير المهندس لا تعمل في الهندسة، بل هي الماء والهواء لكلّ أفراد الشعب، باعتبار أنّها تتّصل بحياتهم وبمصيرهم، ورجل الدين ليس حيواناً عجائبياً يتحرّك داخل قفص ذهبي أو فضي وينتظر التعليمات التي تسمح له بالكلام أو بالسكوت وبالطريقة التي يمكن أن يتكلّم فيها.

إنّنا لا نفهم أن يكون هناك رجل دين أو رجل سياسة.

إنّ هناك مثقّفاً دينياً وآخر مثقّفاً طبياً أو أدبياً وما إلى ذلك. وقضية الخبز والمدرسة والأمن قضايا يحتاج لها الجميع، وعالِم الدين يحتاج لها كما الناس الآخرون».

أمراء وقبائل، ص ٣٨٣

• القضية الفلسطينية

السياسة عند السيّد فضل الله إدارة موقفٍ في شأن عام أو قضيّة مصيرية، وهو إذ يدخل هذا العالم فإنّه لا يدخله بدواعي الربح أو الكسب أو الفوز على حلبة الصراع التي تضمّ أطرافاً يتنافسون على مغنم، وهو بذلك مفكّر سياسيّ، وليس محترفاً في السياسة.

١ ـ ولعلّ من أهمّ القضايا المصيريّة التي شغلت السيّد فضل الله هي القضيّة الفلسطينيّة، فهي عنده المسألة الأم والقضية الأولى التي ما انفكّ عن استحضارها في كلّ مشهد وفي كلّ حديث وفي كل موقف.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«القدس هي الأرض المقدّسة التي باركها الله، وبارك مَن حولها وما حولها. القدس التي دخلت كل تاريخنا الإسلامي من بابه الواسع، حيث لا تلتقي نبيّاً من أنبياء الله ممّن تحدّث عنهم القرآن إلاّ وكان له دور فاعل، وترى أنّ القدس كانت هي المكان الطبيعي الـذي تحرّك فيه وتعبّد لله فيه، كإبراهيم وموسى عليه السلام الذي أراد الله له أن يدخـل الأرض المقدّسـة، ومريـم عليها السلام التي عملت في خدمة بيت الله. وفي هذه الأجواء عاش عيسى وموسى عليهما السلام.

وهكذا حتى شرَّف الله القدس بأن أرسل إليها نبيّه في الإسراء. ولذلك فنحن لا نستطيع أن نفرّق في وعينا الديني والروحي بين مكّة والقدس. تلك قبلتنا الأولى وهذه قبلتنا الثانية، فيها وُلِدَ محمّد وحركته، وفي تلك كان مسرى محمد ومعراجه ﷺ.

ولذا فإنّ القدس تختزن في ذاكرتنا وعقولنا وقلوبنا، الكثير من

المعاني الروحية، والقِيَم المتّصلة بقضايا الحريّة والعزّة والكرامة».

المدنّس والمقدَّس ـ أميركا وراية الإرهاب الدولي، السيّد محمد حسين فضل الله، ط ١/ بيروت، دار الريّس للكتب والنشر ـ ٢٠٠٣، ص ١٣٧

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ القضية الفلسطينيّة هي القضيّة المركزيّة للعرب والمسلمين، ولذلك يدعو إلى استحضار هذه القضية وأن تكون على قائمة أولوياتهم.

وعلى ضوء ذلك بارك السيّد فضل الله الدعوة التي أطلقها الإمام الخميني بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران إلى اعتبار آخر جمعة من شهر رمضان يوماً للقدس.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«إنّ مسألة استيلاء اليهود على فلسطين وعلى بيت المقدس بالذات أمر ذو دلالة. فإسرائيل تصرّ على أن تكون القدس عاصمة إسرائيل الأبدية، وهي تعتبر أنّ استيلاءها على المنطقة يرتبط بالجانب الروحي الذي يمثّله الإسلام.

لذلك لم يرد الإمام الخميني من دعوته المسلمين إلى التعبير في آخر جمعة من شهر رمضان عن تعاطفهم مع القدس، التعاطف مع القدس كبلد، ولكن كمنطقة تعتبر قاعدة لحريّة المسلمين والمستضعفين، في مقابل ما تمثّله إسرائيل وكلّ القوى التي تدعمها ـ وفي مقدّمتها أميركا ـ من عقلية استكبارية تعمل على مصادرة حرية وثروات الشعوب بما فيها حريّة وثروات الشعوب الإسلامية. أراد الإمام للناس ألاّ ينسوا هذا الموقع الذي تتأثّر به كل مواقعهم في العالم،

وكلّ مستقبلهم القريب والبعيد...».

إرادة القوة ـ السيّد محمد حسين فضل الله، طـ ١/

دار الملاك ـ بيروت ٢٠٠٠م، ص ١٥٣ وما بعدها

٢ ـ ولأنَّ القضيّة الفلسطينيّة هي محور السياسة والتفكير والأحلام والآمال عند السيّد فضل الله، فقد اعتبرها قضية وجود، إذ يقول:

«... لأنّ فلسطين تختصر كلّ القرن الذي مضى، وتختصر كلّ آلام الأمّة، وكلّ أحلام الأمّة؛ لا حلم بدون فلسطين، وتسقط كلّ الأحلام عندما تسقط فلسطين...

ليست معركة وليست مفاوضات، وليست تفاصيل.

ففلسطين قصّة أن تكون الأمّة أو لا تكون...»

المدنّس والمقدّس، ص ١٢٥

ويرى السيّد فضل الله أنّ الطريق إلى فلسطين ـ وإن كان عسيراً جداً ـ منحصر بالكفاح والجهاد، ولا طريق آخر، ولذلك شدَّد على أنّ المفاوضات مع الكيان الصهيوني مجرّد أوهام، ولا يتمخّض عنها سوى الخسارة والضياع ومزيد من المأساة للشعب الفلسطيني.

يقول السيّد فضل الله:

«... وأميركا التي تدّعي بأنّها بلد الحريّات، وتعترف بقانون الأمم المتحدة الذي يكفل حريّة الشعوب ويعتبر الاستعمار جريمة، تقف موقفاً عدائيّاً من الشعب الفلسطيني الذي يعيش أبشع ألوان الاضطهاد، حيث لا حقّ له في أن يقرِّر مصيره، لأنّ من ثوابت السياسة الأميركية عدم الموافقة على إقامة الدولة الفلسطينية، في حين أنّها تقرّ بأنّ من حقّ الشعوب تقرير مصيرها في الدول الصغيرة

التي كانت جزءاً من الاتحاد السوفياتي وحاولت الانفصال عنه، وبالفعل أيّدت هذه الدول، فتحوّلت يوغسلافيا إلى أربع دول...
فلماذا ليس للشعب الفلسطيني الحق في تقرير مصيره؟ لأنّ إسرائيل لا يوافقها ذلك، وأميركا لا تريد أن تزعج إسرائيل...».

إرادة القوّة، ص ٧٩ وما بعدها

٣ـ ولذلك يتساءل السيّد فضل الله باستنكار عن جدوى المفاوضات مع الإسرائيليين ـ برعاية أميركية ـ إذا كانت هذه المفاوضات لا تؤدّي إلى الاعتراف بالدولة الفلسطينية.

يقول السيّد فضل الله:

«أنا لا أفهم كلمة السلام مع إسرائيل لسببٍ واحد، وهو أنّ مفهوم السلام عند إسرائيل وحتى عند العالم، هو أن نعترف لإسرائيل، لليهود الذين لم يكونوا في فلسطين قبل ولادة إسرائيل، أن نعترف لهم بشرعية ملكيّتهم لأرض الفلسطينيّين ولبيوتهم...».

أمراء وقبائل، ص ٤٠٠

وبكلمة حاسمة قاطعة يرى السيّد فضل الله أنّ ما يتمخّض عن المفاوضات مع الكيان الصهيوني من نتائج فهو غير شرعيّ، لأنّه ليس مشروعاً من وجهة نظر الإسلام.

يقول السيّد فضل الله:

«... ولذا نحن نعتبر أنّ أيّة نتيجة يصل إليها المتفاوضون هي نتيجة غير شرعية...
يجب أن نرفض السلام الذي ينطلق من الإقرار لليهود باحتلالهم للأرض، لأنّه أمر يرفضه الإسلام، وكل إقرار بحق اليهود في فلسطين فهو انحراف عن الحكم الإسلامي الشرعي، كما هو انحراف عن

مفهوم الإسلام في قضايا العزّة...».

إرادة القوّة، ص ٢٤٧ وما بعدها

وللسيّد فضل الله تراث كبير بما يخصُّ المفاوضات مع الكيان الصهيوني، وقد تحدَّث طويلاً وفي التفاصيل أيضاً، ليخلص إلى أنّ التعايش مع هذا الكيان مجرّد أوهام وخيالات.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«**... نريد أن نقول للذين لا يزالون يعتبرون إسرائيل عنصراً يمكن التعايش أو التعاون أو التحالف معه، كما هو الحال بالنسبة للذين يتحرّكون في منظمة التحرير الفلسطينيّة ليوهموا شعبهم بأنّهم ينطلقون في اتفاق غزّة ـ أريحا من أجل قيام دولة فلسطينيّة، والعدو لا يسمح لهم بأن يكون لهم أيّ دور في أمنهم، ولا حتى في المعابر التي تنفتح على منطقة الحكم الذاتي، ولا يسمح لهم بأن يحاكموا المستوطنين الذين غصبوا الأرض حتى لو قتلوا فلسطينيّاً أو اعتدوا على فلسطين، بما يُسمح للإسرائيليّين أن يعيثوا في الأرض فساداً لتكون إسرائيل هي التي تدبّر أمرهم، وهذا ما يبرهن أن ما تحدَّث به هؤلاء عن قيام دولة فلسطينيّة هو مجرّد أوهام وخيالات وأحلام لا واقع لها...**».

إرادة القوّة، ص ٤٥١ وما بعدها

وعلى الرغم من الموقف الحاسم الذي يعلنه السيّد فضل الله تجاه مسألة المفاوضات ومشاريع السلام فإنّه لا يقطع الجسور مع التيّارات الفلسطينيّة التي ارتأت خيار السلام والمفاوضات مع الكيان الصهيوني، ولذلك يدعو إلى الموقف الصلب في الخيارين معاً، خيار المقاومة أو خيار السلام.

يقول السيّد فضل الله:

«... إنّنا نقول للفلسطينيّين الرافضين أن يضغطوا أكثر، ونقول للفلسطينيين المؤيّدين أن يتحفّظوا في تأييدهم أكثر، وألاّ يعطوا كلّ أوراقهم، لأنّ من يعطي كلّ أوراقه في لعبة المراهنات فسوف يكون الخاسر الأكبر في اللّعبة.

الاحتفاظ بالورقة هو الذي يعطيكم إمكانات الربح، أما إعطاء الأوراق كلّها فلن يعطيكم شيئاً».

إرادة القوّة، ص ٢٠٨

ولكنّه ـ أي السيّد فضل الله ـ إذ يدعو إلى الصمود ولو كان على مستوى خيار المفاوضات والسلام، فإنّه لا يعني ـ أبداً ـ التنازل عن خيار المقاومة والكفاح، لأنّه يرى في المقاومة خياراً أصيلاً ينطلق من موقع الإسلام كفكر ورؤية ومنهج.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«... عندما نقول: المقاومة إسلاميّة، نقولها حتى ينطلق الإنسان من مواقع الإسلام الحقيقيّة التي لا تعتبر المقاومة حالة طارئة لتغطية وضعٍ سياسيّ معيّن يمكن أن يزول، ولكنها تمثّل حالة ممتدة ومستمرة تبقى ما دامت أهدافها باقية، حالة لا تهن ولا تضعف مهما كانت الظروف والضغوط. حالة تنطلق من خلال الهدف، لذلك كان الموت بالنسبة للمقاوم المسلم لا يمثّل مأساة، أو حالة نفسية منفعلة، الموت بالنسبة له هو حالة محسوبة جيّداً لا تتحرّك على أساس الانفعال، لماذا؟ لأنّه يعيش للأهداف، والهدف باقٍ لا يموت».

إرادة القوّة، ص ٤٠

٤ ـ وإذ كان السيّد فضل الله يرصد المظاهر الانهزاميّة والعوامل التي أسهمت

في خلق هذه المظاهر، فإنّه كان يتطلّع ـ ويدعو ـ إلى أن يسهم الإسلام في خلق وعي سياسيّ على مستوى الأمّة كلّها، وأن يخلق هذا الوعي في تشكيل قوّة إسلاميّة تعيد للمسلمين موقع التوازن مع الآخر، من موقع الدفاع عن النفس والذات، لا من موقع العدوان والظلم.

يقول السيّد فضل الله:

«إنّنا نتطلَّع لليوم الذي نمتلك فيه وعياً سياسياً على مستوى الأمة كلّها، وموقفاً موحّداً من قضيّة الصراع مع الاستكبار، لنتمكّن من مقاومته، أو على الأقل نخفِّف من ضغوطاته...

إنّنا نريد للقوّة الإسلامية أن تكون عدوانية ضدّ غير المسلمين، لأنّنا عندما نكون أقوياء باستطاعتنا أن نتحالف مع الآخرين من موقع الندّ للند، لا تعاون وتحالف الضعيف مع القوي، ونكون بذلك سنداً وقوّة للمستضعفين حتى من غير المسلمين...».

إرادة القوّة، ص ٢٦٥ وما بعدها

وفي السياق ذاته يدفع السيّد فضل الله باتّجاه تكريس روح المقاومة والعنفوان، وبالتالي رفض مشاريع التنازلات، ويعتقد أنّ الأمّة التي تعيش على وقع هذه المشاريع وتسقط أمامها هي أمّة هزائم، وهي أمّة غير جديرة بالاحترام، لأنّها ستكون فريسة للآخرين.

يقول السيّد فضل الله:

«... إنّ الأمّة التي تعوّدت أن تقدّم التنازلات من أرضها وثرواتها ومواقفها السياسيّة تحت تأثير قوّة ضاغطة هنا، وقوّة ضاغطة هناك، وتنسى كلّ ما تنازلت عنه هي أُمّة سوف يكون سجلّ تاريخها الهزائم، لأنّ قضيّة الهزيمة ليست قضيّة واقع، ولكنّها قضيّة روح وإرادة.

لذلك نجد أنّ الإعلام الاستكباريّ يسخّر كلّ طاقاته للإيحاء بأنّنا ضعفاء، لا يمكننا أن نتوحّد، الإيحاء بأنّ السيطرة على العالم معقودة للقوة الكبرى، ولا نستطيع إزاء ذلك أن تقف بوجهها، وما علينا إلاّ أن نستسلم للضعف والهزيمة، لكي لا نفكّر بأيّ خطّة نحرّر من خلالها أنفسنا في المستقبل».

المدنّس والمقدّس، ص ١٣٩

كان السيّد فضل الله دائم النقد لما عليه واقع البلاد الإسلامية والعربية، وتغلغل الروح الانهزامية في مجتمعات هذه البلاد، على وقع التخلُّف السياسي والتبعية السياسية للأنظمة الحاكمة، وبتأثير تبلّد النخب السياسية وتحجُّرها. ولذلك دأب السيّد فضل الله على تجذير الروح المقاومة والدعوة إلى الأخذ بأسباب القوة، وبثّ الأمل في النفوس والإيمان بالقدرات الذاتية والطاقات الكامنة في الشعوب.

يقول السيّد فضل الله في سياق نقد دعوات الاستسلام أمام القوى العاتية وعلى رأسها أميركا وإسرائيل، والتشكيك بقدرات مواجهة هذه القوى:

«... وبمنطق الهزيمة بدأت التحليلات السياسية تركّز على أن لا فائدة من مواجهة هذه القوّة العاتية التي عجزت عن ردّها الدول العربيّة مجتمعةً ومتفرّقة، فوراءها دول كبرى لا تقاوم، وعندها أسلحة متطوّرة لا تقهر».

إرادة القوّة، ص ٣٣

ويؤشّر السيّد فضل الله إلى المشكلة الرئيسية لسريان روح التخاذل في هذه المجتمعات وعلى مستويات القيادات والقواعد فيقول:

«مشكلتنا أنّنا لا نمتلك الروح التي تجعل منّا الأقوياء، لنأخذ بأسباب القوة، قوّة الفكر، وقوّة الروح، وقوّة المواجهة، وقوّة السلاح، ونحن

على علم أنّ عملية صنع القوّة ليست نزهة، أو رحلة، ولكنها قد تكلّفنا الكثير من الضحايا، والكثير من الجهود لكي نصل إلى النتيجة في نهاية المطاف».

إرادة القوّة، ص ٣٠٧

ولذلك كان السيّد فضل الله يعتقد أنّ نشوء مقاومة هنا أو مقاومة هناك جزءٌ من مشروع المقاومة الكبير والحقيقي. وقد ظلَّل المقاومة الإسلاميّة في لبنان بكلّ قوّة انطلاقاً من إيمانه العميق في جدوى هذه المقاومة الوليدة، وما يمكن أن يبنى عليه من عمل مقاوم أوسع وأكبر.

يقول السيّد فضل الله:

«... إنّ قيمة المقاومة في الجنوب، ليس في أن تحرّر الجنوب وحسب، بل أن تثوِّر العالم الإسلامي، أن تخلق في هذا الجيل والأجيال المقبلة إحساساً بالثورة الحقيقيّة التي لا يستهلكها حاكم أو يحرّكها إنسان متعامل مع الاستعمار، إحساساً بالثورة الحقيقيّة التي تنبع من واقع الشعب على أساس ما يختزنه من حالة الذلّ التي يريد حكّامه أن يجعلوه يتحرّك من خلالها، ومن حالة الخضوع التي يريدونه أن يعيش فيها أمام الاستعمار وعملائه».

إرادة القوّة، ص ١٩

- **النظام العربي**

ينتمي السيّد فضل الله إلى الجناح المتشدِّد في المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة تُجاه الأنظمة الحاكمة في البلاد العربيّة والإسلاميّة، وهو ينتمي إلى التيار الإسلامي الذي لا يرى الشرعية السياسية لهذه الأنظمة، كما أنّه شديد الخلاف والخصومة معها، وذلك على خلفية طبيعة هذه الأنظمة، من حيث هيمنتها

على السلطة ومن حيث إرادة هذه السلطة من ناحية أخرى.

وللسيّد تراث كبير من مواقف وأحاديث وكلمات يُصنَّف على التراث النقدي، يكشف عن مدى تذمّره من هذا النظام وطبيعة علاقته معه.

ويُشكِّل هذا التراث علامة فارقة في التاريخ السياسي للسيّد فضل الله، وبما يُشكِّل ثابتاً مهماً في هذا التاريخ.

١ ـ ويرى السيّد فضل الله أنّ من أهم أسباب فساد النظام السياسي العربي هو غربة هذا النظام عن الأُمّة، وكونه لا يمثّل طموح وآمال وتطلُّعات هذه الأمّة، بقدر ما يمثّل طموح وتطلُّعات النخب السياسية القابضة على السلطة في هذا النظام السياسي.

يقول السيّد فضل الله:

«... أما العرب، كما نلاحظ: فإنّ مشكلتهم في أغلب الأحيان أنّهم لم يفكّروا بمستقبلهم كأمّة، وإنّما يفكّرون في مستقبل حكمهم في حجم السلطات فقط، وبذلك غُيّبت الأمة العربيّة عن ساحة اتّخاذ القرار، وهذا ما نلحظه من خلال نِسَب فوز الزعماء في أغلب البلدان، فأيّ بلد عربيّ تجري فيه الانتخابات ترى أنّ الرئيس يفوز بها بنسبة ٩٩،٩٩، وربما حاولوا من خلال بعض الشكليات أن ينزلوا النسبة إلى التسعين وما إلى ذلك، كما أنّ حكّام العرب يفكّرون في علاقاتهم بالدول الأخرى من خلال مصالحهم لا من خلال مصالح شعوبهم، لأنّه لا قيمة لشعوبهم إلاّ بمقدار ما يهيئون لهم من مواقع ومراكز».

إرادة القوّة، ص ٣٣٦

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ غربة هذه الأنظمة في البلاد التي تحكم فيها وعن شعوبها جعلها رهينة الخارج، ولا يجد السيّد فضل الله حرجاً في هذا السياق في

اتّهام هذه الأنظمة بالارتهان إلى الخارج وكونها عميلة في بعض الحالات.

يقول السيّد فضل الله:

«ولعلّ المشكلة الأهم، أنّ أغلب الدول الإسلاميّة مرتبطة ارتباطاً عضويّاً مهنيّاً بالإدارة الأميركية والمخابرات المركزية الأميركيّة، الأمر الذي يجعلها عاجزة عن التحرّك بأيّة حركة قويّة فاعلة ضاغطة على أميركا وعلى الدول التي تدعم إسرائيل دعماً مطلقاً، بحيث تشعر تلك الدول بأنّ مصالحها في الدول الإسلاميّة معرّضة للاهتزاز أو معرَّضة نهائياً للخطر».

المدنّس والمقدّس، ص ٢٤٦

وفي السياق نفسه، وتأكيداً لما تقدّم يقول السيّد فضل الله:

«... والصحيح أنّ لها عملاء أعطوها كلّ شيء، أعطوها قراراتهم السياسية، وسلّموها مفاتيح كلّ خزائن ثرواتهم، وهيّأوا لها كل الأجواء من أجل أن تكون أرضهم أرضها، ولتكون بلادهم قواعد إستراتيجية لها».

إرادة القوّة، ص ١١٧

ويتّهم السيّد فضل الله ـ وبجرأة عالية ـ هذه الأنظمة كونها تقوم بسياسات ضارّة بالبلاد العربيّة والإسلاميّة وشعوبها، فيقول:

«... لقد صنعت الأجهزة الاستكبارية كثيراً من المسؤولين الذين حوّلتهم مسؤولين عن الإنسان العربي والإنسان المسلم في البلاد العربيّة والإسلامية، وذلك بهدف تحقيق غايات، منها: إثارة الخلافات المذهبيّة بين السنّة والشيعة، أو تحويل الخلافات الدينيّة إلى نزاعات بين المسلمين والمسيحيين إذا احتاج الموقف الإسرائيلي أو الاستكباري إلى ذلك، أو ليثيروا الفتن السياسية إذا احتاج الاستكبار إلى صراع بين

اليمين واليسار وما إلى ذلك من الأمور المشابهة».

إرادة القوّة، ص ١١٤

ويرى السيّد فضل الله أنَّ مراكز ومواقع هذه الأنظمة في البلاد العربية من حيث عجزها وتبعيّتها واستحواذها هو أهمّ أسباب الهزائم والتخلُّف في هذه البلاد، إذ يقول:

«... الذي صنع الهزائم العربية هم الحكّام المهزومون نفسياً، الذين يفكّرون بالبقاء في مراكزهم أكثر ممّا يفكّرون في بقاء أُمّتهم، في مواقع حرّيتها وعزّها وكرامتها، لأنّه سواء أكان الحاكم ملكاً أو أميراً أو رئيساً فإنّه كان يلجأ إلى التوقيع على ما يُراد له عندما يشعر بأنّه مهدَّد».

إرادة القوّة، ص ٤٠٨

٢ ـ ولا يكتفي السيّد فضل الله بالموقف النقدي العام تُجاه بعض الأنظمة العربية والإسلامية، إذ لا يوفّر نقده اللّاذع لأنظمة بعينها، ويحرص على تسميتها والإشارة إليها بوضوح لا لَبْسَ فيه.

وإذا كان السيّد فضل الله شديد النقد على مستوى السياسة الداخلية لهذه الأنظمة، كونها أنظمة مستبدّة وطاغية، فإنّه شديد النقد أيضاً تجاه سياساتها الخارجية، إذ لا يكفّ عن الإشارة إلى مسلسل الهزائم الذي صنعه أبرز قادة الأنظمة العربية.

يقول في مهاجمة النظام المصري ونظام المغرب:

«... مصر التي اعترفت بإسرائيل، فكيف توافق على أنّ الصهيونيّة حركة عنصريّة؟! وهي تعمل الآن من أجل أن تقود الغرب كلّهم إلى إسرائيل. أمّا المغرب فإنّ مليكه كان له الدور الكبير في قضية كامب ديفيد، كما أنّه

كان يستقبل المسؤولين الإسرائيليّين عنده في المغرب».

إرادة القوّة، ص ٣٦

ويهاجم الملك الأردني فيقول:

«... الملك حسين مستعجل، يقترح أنّه ليس من الضروري تأخير المرحلة الثالثة، بمعنى أن نبحث قضيّة الانسحابات مع مسألة التطبيع الاقتصادي والأمني والسياسي وما إلى ذلك. وهذا يعني أن يتنازل العرب عن كامل أوراقهم في وقتٍ واحد دون الحصول على أيّ مكسب يُعتد به..».

إرادة القوّة، ص ٢٢٦

وفي الاتّجاه نفسه، فإنّه يوجّه نقداً لاذعاً للنّظام اللّبناني، إبّان محاولاته توقيع عقد السّلام مع إسرائيل، فيما عرف لاحقاً باتفاق ١٧ أيار، فيقول السيد فضل الله:

«... وبينما كان شعبنا يقوم بكلّ هذه الأعمال ويقدّم التضحيات، كان النظام اللبناني يخطّط لإنجاح اتّفاق ١٧ أيار، فصوَّت أغلب نوّاب المجلس النيابي (آنذاك) لمصلحته..».

إرادة القوّة، ص ٢٨١

وإذ نشير إلى موقف نقديّ هنا وموقف نقدي آخر هناك، ممّا يندرج في تراث السيّد فضل الله النقديّ على المستوى السياسي والموقف العام، تُجاه الوطن وقضايا الأمّة، فإنّنا ننوِّه إلى حجم التراث النقدي هذا، وهو تراث ينتظر الباحثين لدراسته وتحليله.

٣ـ وقد يتصاعد غضب السيّد فضل الله تجاه الأنظمة العربيّة والإسلاميّة، كونها أنظمة فاسدة ضالّة، أورثت المجتمعات العربيّة والإسلاميّة العجز والتخلّف والتراجع.

يقول السيّد فضل الله:

«... عندما ندرس الواقع السياسيّ للمنطقة العربيّة، نشعر بأنّه قد دخل مرحلة الانحدار الفعلي نحو التداعي والسّقوط. وذلك بفعل قادته الذين لا يعيشون أيّ إحساس بالمسؤوليّة العامّة، ولذلك نُصِّبوا حرّاساً للتخلّف ولمصالح الاستكبار العالمي والصهيونيّ، حيث عملوا بكلّ ماعندهم من طاقة وبكلّ ما توفّر لديهم من إمكانات، ليضلّوا بالعالم العربي إلى حالة انعدام الوزن السياسي والاقتصاديّ والثقافيّ والأمنيّ..».

حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، السيّد فضل الله، إعداد نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت/ طـ٢/ ٢٠٠١، ص ١٣

ولا يخفي السيّد فضل الله رغبته في ضرورة سقوط هذه الأنظمة والعمل على إسقاطها، على الرغم من صعوبة هذا العمل وكُلفته، لجهة تغلغل هذه الأنظمة وتوسُّلِها بأساليب قمعية للبقاء، والدفاع عن وجودها عبر منظومات قانونيّة وسياسيّة وأمنية، فضلاً عن العامل الخارجي.

يقول السيّد فضل الله:

«لقد صادرت الأنظمة الشارع العربيّ من خلال أجهزة المخابرات وسنّ قوانين الطوارئ.. إنّ الظروف السياسيّة في المنطقة من خلال عمليّة هذا التداخل في حركة الدول الكبرى ودول العالم الثالث، تمنع أيّ شعب يعمل على تبديل نظامه خصوصاً أنّنا لا نملك في العالم العربي ديمقراطيّة سياسيّة بحيث يخاف السياسيّون من الشعب...

ولكنّ مشكلتنا هي أنّنا صنعنا لأنفسنا، أو صُنِعَت لنا أصنامٌ صادرت الأمّة كلّها، لذلك فالمسألة أنّنا فقدنا الحريات في العالم العربي،

حيث لا حريّات فكرية، ولا حريّات سياسيّة. لذلك فإنّ الشعب الذي يخاف أن يضبط نفسه متلبِّساً بأنّه يفكّر بحرية، كيف يمكن أن يمارس حركته في الواقع؟..».

المقدّس والمدنّس، ص ٢٣٩

وكان السيّد فضل الله يستشرف المستقبل، ويرى أنّ الثورة على الأنظمة العربية أمر واقع لا محالة، ولا يفصلنا عنه سوى الوقت. وكانت معظم توقّعاته تسبق أحداث الربيع العربي قبل عقد كامل على أقلّ تقدير.

يقول السيّد فضل الله:

«... إنّني أتصوّر أنّ هناك حالة جنينيّة للانتفاضة في العالم العربي والإسلامي، وأنّ ضغط قوانين الطوارئ وأجهزة المخابرات والتي صادرت الشعوب العربيّة والإسلامية هي التي تمنع من ولادة الحالة الجهاديّة بحيث تتحوّل إلى مخلوق قوي فاعل، ولكنَّ زيادة الضغط تولِّد الانفجار، ولن يكون الانفجار سهلاً..».

المقدَّس والمدنَّس، ص ٨٩

ويقول أيضاً:

«... حين أدرس هذه الحالات الجنينيّة، وهذا التململ الذي يعبّر عن نفسه بين وقتٍ وآخر، وهذه السجون الملأى بالأحرار، لأنّ هذا النظام أو ذاك يخاف من الفكر الحرّ والموقف الحرّ، إنّي أعتقد أنّه من الممكن للمستقبل أن ينطلق عندما تتبدَّل الظروف، لأنّ المستقبل يتّسع لما لا يتّسع له الحاضر. لذلك علينا التحديق بالمستقبل، فلعلّنا نعطيه بعض الضوء الذي يمكن أن ينتشر ليكون الفجر في واقع الحياة بعد ذلك».

المقدّس والمدنّس، ص ٢٤٠

ويرى السيّد فضل الله أنّ ثمّة عاملاً خارجياً، عدا عن العامل الداخلي، يقبر الثورات العربية على الأنظمة العربيّة ويتآمر عليها، ويكثر من الاستشهاد بما جرى في انتفاضة الشعب العراقي في التسعينيات، عقيب انسحاب الجيش العراقي من الكويت وخسارته أمام القوات الحليفة لتهجير الكويت، فانقلب الموقف الأميركي وخذلت الشعب العراقي وسمحت لقوّاته الخاصّة بتصفية الثورة.

يقول السيّد فضل الله:

«... إنّ الشعوب العربية قادرة على إسقاط الديكتاتورية.. وسأعطيكم فكرة عن هذا الموضوع، ودليل ذلك أنّ الشعب العراقي، بعد انتهاء حرب الكويت، قام بانتفاضة شعبية عفوية جعلت النظام لا يملك إلاّ القليل القليل، ولكنّ التدخّل الأميركي هو الذي أجهض هذه الانتفاضة.. وأنا أعرف حجم السجن الكبير الذي تعيش فيه الشعوب العربية، ولكنّ المسألة هي أنّ الشعوب إذا تحرّكت من تلقاء نفسها ولم تضغط عليها الدول الكبرى التي توظّف هؤلاء الذين يشرفون على الأنظمة لحراسة مصالحها، هذه الشعوب قادرة على ذلك، ولكنّ الشعوب محاصرة من الداخل لحساب الخارج، ومحاصرة من الخارج لحساب مصالحه في هذا المجال..».

إضاءات إسلامية، ص ٢٨

وفي الوقت الذي يدعو فيه السيّد فضل الله إلى إدانة الأنظمة العربيّة والإسلاميّة السائدة والمتغوِّلة على شعوبها ولا يخفي رغبته في إسقاطها واستبدالها بأنظمة شعبية فإنّه لا يريد لهذه الحركة وهذا الفعل أن يكون جزءاً من حركة انفعاليّة ولا حركة انفلات مِنَ القيم والضوابط والتخطيط و... بل إنّه لا يُخفي رأيه في الدعوة إلى العمل في إطار المؤسسات الحكوميّة وإن كانت مستبدّة، إذا كانت ثمّة فرصة

تسمح بذلك كمقدّمة للتغيير، لأنّه يرى أنّ عملية التغيير عملية معقّدة تخضع للظروف والإمكانات المتاحة.

يقول السيّد فضل الله:

«... إنّ ما نريد تأكيده في كلّ هذا الحديث، هو ضرورة التفكير في البدائل دائماً، في أيّ موقع من مواقع الحركة، لئلّا تحشرنا الظروف المتغيّرة المتنوّعة في زاوية مغلقة لا نملك معها حراكاً، لنظلّ نتحرّك في أكثر من اتّجاه، في طريقنا نحو الهدف. وهذا هو ما تفهمه من أسلوب الإسلام المتحرّك في خطّ الرفق وفي خطّ العنف، وهذا هو ما نلاحظه، في سيرة النبيّ محمد ﷺ، وفي سيرة الأئمة والصحابة والأولياء ﵈ في تنوّع الأسلوب، مع وحدة القرار الحاسم، والفكرة الثابتة...».

الحركة الإسلاميّة.. هموم وقضايا، السيّد فضل الله، دار الملاك، ط ١/ ١٩٩٠، ص ٦١

ويطيل السيّد فضل الله الحديث حول أساليب العمل وتنوّعها، في المواجهة والتغيير، وأنّها ليست انحصارية، كما أنّه ليس من الضروري أن يكون خيار الثورة والقوّة هو الخيار الأنجع أو الأفضل، بل يمكن أن يفتّش العاملون في سبيل التغيير إلى الخيارات الأكثر تأثيراً وفاعلية وفائدة.

- **النظام الدولي**

يمارس السيّد فضل الله نقداً لاذعاً ومستمراً للنظام الدولي وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية، ويتّهمه بإلحاق الأذى والمعاناة بالشعوب العربيّة والإسلاميّة، والتعمُّد في انتهاج سياسات عدوانيّة تجاهها.

وهو لا يكفّ عن ملاحقة هذا النظام والتحريض عليه، والتحذير من مخطّطاته، كونه السبب الرئيس في أزمات المجتمع العربيّ والإسلاميّ، والسبب الأساس في ما يلحق هذه المجتمعات من معاناة وأذى كبيرَين، ويحول دون تقدّمها وازدهارها، ويخلق لها الأزمات تلوَ الأزمات، والتحدّيات تلو التحدّيات.

١ ـ لقد وجد السيّد فضل الله في السياسة التي ينتهجها الاستكبار العالميّ عدواناً على المجتمع العربيّ والإسلامي، يستهدف أمنه وثقافته وسياسته واقتصاده، وذلك لحساب أمنه وسياسته واقتصاده وثقافته، ولذلك ما انفك ـ أعني السيّد فضل الله ـ يحذّر ويحذّر من هذه السياسة، ويكرِّس خطابه الديني والسياسي والثقافي لتعميق الوعي بهذه السياسة الخطيرة.

يقول السيّد فضل الله:

«... **علينا عندما نواجه الاستكبار العالمي وفي مقدّمته أميركا ثم أوروبا ثم روسيا، أن ندرس كلّ خطط هؤلاء، السياسيّة والثقافيّة والأمنية، حيث نرى أنّهم يحاولون زرع الألغام، ـ لا الأشواك فقط ـ في كلّ ساحاتنا، بحيث لا تخلو ساحة من ألغام اقتصادية تعطّل اقتصادنا، وألغام سياسية وثقافية تسقط سياستنا وثقافتنا، وألغامٍ أمنية تفجّر كلّ الفتن من أجل إسقاط الأمن في حياتنا**».

إرادة القوّة، ص ٧٥

وفي سياق نقده لما أسماه الاستكبار العالمي، يصعّد السيّد فضل الله لغته الناقدة لما يعتبره جزءاً من المكوّنات الأساسية لهذا الاستكبار، وفي مقدّمتها (مجلس الأمن الدولي)، الذي أسماه السيّد فضل الله بمجلس الأمن القومي الأميركي، وذلك لجهة التبعية المفرطة والمبالَغ فيها في قرارات المجلس

ومواقفه للسياسة الأميركية، وهي قرارات ومواقف يعتبرها السيّد فضل الله ظالمة وجائرة للشعوب المستضعفة.

يقول السيّد فضل الله:

«... فنجد أنّ القرارات التي تقف في مواجهة الدول المستكبرة توضع في برّاد مجلس الأمن، وفي برّاد الفصل السادس من ميثاق الأمم المتحدة، أمّا ما يخدم منها مصالح الاستكبار فتوضع على نار حامية في موقد الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة...

إنّ هذه القرارات ليست قرارات مجلس الأمن من موقع قناعة أعضائه واختيارهم، وإنّما هي قرارات مجلس الأمن القومي الأميركيّ الذي يحمل لافتة مجلس الأمن الدولي، لأنّه يسبغ شرعيّة دوليّة على هذه القرارات، الأمر الذي جعل أميركا تتحمَّس بكلّ قرار يصدره مجلس الأمن في هذا الموقع، ولكنّها لم تكن مستعدة بمثل هذا الحماس عندما يتعلّق الأمر بإسرائيل تطالبها باحترام الشرعية الدولية، سواء في تعاملها مع الفلسطينيّين في الداخل أو في الخارج، أو تعاملها مع أي موقع من المواقع في هذه المنطقة».

إرادة القوّة، ص ٨٦ وما بعدها

ويأسف السيّد فضل الله لسقوط الجمعيّة العامّة للأمم المتحدة تحت تأثير الولايات المتحدة الأميركية، وهو في الوقت الذي يعرف فيه المركز القانوني لهذه الجمعية، فإنّه يأسف لسقوطها كونها منبراً شعبياً وإعلامياً ينأى بنفسه عن مجلس الأمن الدولي في أحيان كثيرة.

يقول السيّد فضل الله:

«نسجّل على الجمعية العامة للأمم المتحدة أنها سقطت تحت تأثير

الولايات المتحدة، أصبح بإمكان أميركا أن تضغط على الجمعيّة العامة للأمم المتحدة كما تضغط على مجلس الأمن، ولكن بدون فيتو، ولهذا سقطت الجمعية العامة كمنبر للشعوب ولو إعلاميّاً، لأنّها أصبحت منبراً للولايات المتحدة...».

إرادة القوّة، ص ٢٣٥

وفي أدبيّات السيّد فضل الله نقد لاذع وتفصيليّ لعددٍ من المواقف الدولية وبالتحديد قرارات مجلس الأمن الدولي وقرارات الجمعيّة العامة للأمم المتحدة، ويرى أنّها عمياء تُجاه جهة معينة، وهي غالباً ما تكون الجهات المستضعفة، وتبصر تُجاه جهة أخرى، خصوصاً إذا كانت إسرائيل.

ولذلك يصرّ السيّد فضل الله على موقفه النقدي للموقف الأميركيّ خصوصاً، والموقف الاستكباري عموماً، وتنكّرهم لقرارات الأمم المتحدة إذا كانت لصالح الشعوب المستضعفة.

يقول السيّد فضل الله:

«... عندما تكون القرارات لمصلحة إسرائيل ولمصلحة الاستكبار العالمي، ساعتئذٍ تتحدّث أميركا عن الأمم المتحدة وضرورة احترام قراراتها، ولكن عندما تكون لمصلحة العرب والمسلمين والشعوب المحرومة والمستضعفة تنسى أميركا عند ذلك كلّ القرارات، وتنسى كلّ الأمم المتحدة».

إرادة القوّة، ص ٢٦٧

ويدعّم السيّد فضل الله موقفه النقدي للنظام الدولي ومؤسّساته بالدعوة إلى عدم احترامه والتحريض على الثورة عليه، وإن كان يعترف بمحدودية القدرات والإمكانات لهذا الموقف.

يقول السيّد فضل الله:

«... وإن كنّا لا نملك كثيراً من القدرات العمليّة في الوقت الحاضر لتعطيل خطط الاستكبار العالمي، لكن من أجل التوعية نقول: إنَّ علينا ألاّ نحترم السياسة الدولية التي تحرّكها القوى الاستكبارية، ولا سيّما أميركا التي تعمل على جعل العالَم كلّه في خدمتها، وفي خدمة إسرائيل. أما أن يكون هناك احترام متبادل بين الشعوب والدول، وأن تدرس القضايا على أساس العدالة الإنسانيّة وحقوق الإنسان، فأمور إنسانيّتنا لا توافق عليها أميركا. نحن كمسلمين قلنا منذ البداية إنّنا لا نطلب من العالَم إلاّ أن يحترم حريّتنا إذا كان يريد أن نحترم حريّته، وأن يحترم أمننا إذا كان يريد أن نحترم أمنه، وأن يتفاعل مع مصالحنا إيجابياً إذا أردنا أن نتفاعل مع مصالحه إيجابياً.

نحن نفهم أنّ للعالم مصالح عندنا ونحن لنا مصالح عند العالَم، والعالم يحتاج إلى بعض ما عندنا ونحن نحتاج إلى بعض ما عنده، فلتكن العلاقة مستندة على الاحترام المتبادل للحقوق وللواجبات وللثروات».

إرادة القوّة، ص ١٨٢

٢ ـ وإذا كان السيّد فضل الله كثير النقد للنظام الدولي، كونه نظاماً ظالماً وغاشماً من وجهة نظره في غالب الأحوال، وخصوصاً تجاه الشعوب المستضعفة، فإنّه يرى أنَّ على رأس هذا النظام الدولي الظالم تقف الإدارة الأميركية، لاستغلاله تارة وللضغط عليه تارةً أخرى.

ولذلك لا يكفّ السيّد فضل الله عن تحميل الإدارة الأميركية المسؤولية عن القلق السياسي المؤبَّد في مناطق كثيرة، وفي مقدّمها الشرق الأوسط وبالتحديد في القضية

الفلسطينية، وما ترشّح من أحداث عديدة سواء في أفغانستان أو في العراق..

ولذلك فإنّ السيّد فضل الله دائم التنبيه والتحذير من المشاريع الأميركية، لأنّه يرى في الإدارة الأميركيّة إدارة متآمرة ولا تريد إلاّ الشرّ بالشعوب المستضعفة ومنهم العرب والمجتمعات الإسلامية.

يقول السيّد فضل الله:

«... لأنّنا لا نثق بأميركا، فهي ليست جمعية خيريّة، بل دولة تريد أن تسيطر سيطرة مطلقة على بترول المنطقة، وتعمل على أساس أن تصادر كل بترول العراق وكلّ استثماراته وكلّ أسواقه، حتى أنّها تريد أن تستفيد من الموقع الاستراتيجي للعراق الذي يمكن أن يحاصر أكثر من دولة إسلامية وعربية بطريقة وأخرى».

المدنّس والمقدّس، ص ٣٢٨

وفي السياق نفسه، يؤكّد السيّد فضل الله على ضرورة التفكير الجاد تجاه المشاريع الأميركية والنظر إليها من زاوية حذرة، وأن لا تنتظر الشعوب العربية والإسلامية من الإدارة الأميركية الخير من هذه المشاريع إذ يقول:

«... إنّ على العالم الإسلامي، وفي مقدّمه الشعب العراقي، أن ينزع من ذهنه أنّ الولايات المتحدة جمعيّة خيريّة، وأنّها تعمل من أجل تحرير العرب والمسلمين، وعليه أن يعلم أنّ إسقاط النظام لم يكن إكراماً لسواد عيون الشعب العراقي، بل لأنّ أميركا تحتاج إلى هذا «العراق» الذي يملك رصيداً من القوّة، على مستوى الثروات، وعلى مستوى كفاءات شعبة المميزة، وعلى مستوى موقعه الاستراتيجي أيضاً. لذلك فإنها عملت على أن تملك كلّ العراق وأن تعيِّن، إمّا في شكل مباشر أو في شكل غير مباشر، حكومة تنفِّذ كلّ مخطَّطاتها.

فشعار الديمقراطيّة عندها هي ديمقراطية السطح والشكل لا ديمقراطيّة التغيير الحقيقي».

إضاءات إسلامية، ص ٤٧ وما بعدها

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ السياسة الأميركية ملتوية وخبيثة، وهي على العموم، ليست صادقة، ولذلك لا تتورَّع عن التضحية بأصدقائها فضلاً عن غيرهم.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«إنّ السياسة الأميركية بكلّ تعقيداتها وكلّ التواءاتها، تتحرّك في هذا الاتجاه، ونحن نعرف أنّ أميركا ليس لها أصدقاء في مستوى يشعرون فيه بالأمن مع صداقتها. وهناك مثل طريف يقول: العداوة مع أميركا متعبة ولكنّ الصداقة مع أميركا قاتلة».

المدنّس والمقدّس، ص ٣٣٣

وفي ضوء هذا الموقف يرى السيّد فضل الله أنّ المعارضة العراقية، إبّان اتّفاق بعض أطرافها مع الإدارة الأميركيّة للتخلّص من نظام صدام حسين، قد خُدعت وغُرِّر بها ولن يتحقّق شيء من أمانيهم، إذ يقول:

«... إنّني أتصوّر أنّ هذه الفصائل من المعارضة العراقية خُدعت أميركياً، لأنّنا لا يمكن أن نحقّق أيّ نظام ديمقراطي عبر الاستعانة بدولة كبرى تسقط كلّ الديمقراطيّات في تعاملها مع الشعوب».

المدنّس والمقدّس، ص ٣٢٧

وكان للسيّد فضل الله موقف خاص تُجاه مسألة احتلال العراق لإسقاط نظامه، ولذلك أفتى بحرمة التعاون مع الإدارة الأميركية لهذا الغرض، لأنّه كان يرى في هذا العمل الأميركي مزيداً من المعاناة للشعب العراقي، إذ يقول:

«... إنّني أعتبر أنّ أميركا تمثّل الشرّ في العالم، وأنّ حربها على

العراق سوف تتحوّل إلى حرب على الشعب العراقي، لقد كانت الفتوى بأنّه لا يجوز مساعدة أميركا في ضرب الشعب العراقي وتمكينها من السيطرة على مقدّراته الاقتصادية والسياسية والأمنية. أما قضية النظام، فإنّنا معارضون للنظام، ونحن نشجّع أيّة حركة شعبية لإسقاط هذا النظام».

المدنّس والمقدّس، ص ٣٥١

ويرجع الموقف الفقهي للسيّد فضل الله في هذه المسألة إلى الموقف العام تجاه الإدارة الأميركية ومشاريعها السياسية، وعدم الوثوق بهذه المشاريع، فهو يرى أنّ ما تخطِّط له هذه الإدارة لغير صالح الشعب العراقي وإن اتّخذ ظاهرياً صيغة إسقاط النظام وتخليص الشعب العراقي من شروره، إذ يقول:

«أصدرتُ هذه الفتوى التي أحرّم فيها على الجميع من الناحية الدينية مساعدة أميركا في ضرب الشعب العراقي والسيطرة على مقدّراته السياسية والاقتصادية والأمنية ودعوت الشعوب الإسلامية إلى أن تغيِّر أنظمتها أو أن تحلّ مشاكلها من الداخل، لأنّني أعرف أنّ أميركا لن تصدق في وعودها عندما تعطي الوعود بل تحاول أن تأخذ شرعة عراقية من لقاء بعض فصائل المعارضة العراقية، وفي تصوّري أنّها لن تعطيهم شيئاً، ولعلّنا نلاحظ كيف تتعامل أميركا الآن مع أفغانستان، فربّما أفسحت في المجال لفريق أفغاني تابع لها مئة في المئة، من دون أن نجد أي اعتراض على المجازر التي تقوم بها تحت عنوان الخطأ وما إلى ذلك..».

المدنّس والمقدّس، ص ٣٢٧

ويضيف السيّد فضل الله، وهو يتحدّث عن هواجسه تجاه المشروع الأميركي وما يخطّطه للعراق فيقول:

«... هل يملك الشعب العراقي تحت الاحتلال الأميركي حريّته في تقرير مصيره؟ كيف نفسِّر أن تنصِّب أميركا جنرالاً أكثر صهيونية من الصهاينة أنفسهم لإدارة الوضع المدني في العراق ولتأسيس حكومة عراقية، كما عبّر هو عن ذلك؟ كيف يمكن لحكومة عراقية أن تعمل بحُريّة وفي كلّ وزارة مستشارٌ أميركي؟».

إضاءات إسلامية، ص ٦١

وقد دأب السيّد فضل الله على الحديث عن المشروع الأميركي بريبة وشك كبيرين جداً، وبخصوص الوضع في العراق لم يكن يرى أنّ هناك مشروعاً لإقامة حكم عراقي مستقلّ عن الأميركيين، فيقول:

«في الواقع، إنّ العراق لا يمكنه أن ينهض بقوّة إلاّ إذا امتلك شعبه حرية تقرير مصيره، الأمر الذي لا يتم إلاّ بانتخابات حرّة تنتج عنها حكومة شعبية حرّة تصدر القرارات التي تستجيب لإرادة الناس... هذه الإرادة التي تبقى مصادرة في ظلّ حرب الاحتلال، حتى لو منح هذا الاحتلال قدراً من حرية الكلمة..».

إضاءات إسلامية، ص ٩٠

ومن المؤكّد، أنّ السيّد فضل الله لا تعوزه الوقائع السياسيّة وغيرها لتبرير موقفه الناقد والناقم تجاه السياسات الأميركية، وهو غالباً ما يشير إلى القضيّة المركزية للصراع مع الكيان الصهيوني والموقف الأميركي من هذا الصراع، فضلاً عن المواقف الأميركية الأخرى تُجاه قضايا الشعوب عموماً.

ويصرّ السيّد فضل الله على عدم الاكتفاء بالنقد اللّاذع للإدارة الأميركية، إذ

يضمّ إلى ذلك الدعوة إلى التمرّد على مخطّطاتها ويهزأ من المواقف الاستسلامية تجاه هذه المخطّطات إذ يقول:

«فكلّنا يعلم مدى الأهمية الاستراتيجيّة الجغرافيّة والثرواتية لهذه المنطقة من العالم في حسابات المصالح الأميركيّة، من هنا علينا ألاّ نتعاطى مع أميركا وكأنّها قضاءٌ وقدرٌ، بل علينا أن نعمل على إضعـاف وجـودها. وأن نعتبر معركتنا معها معركة أجيال، وبالتالي علينا ألاّ نجعله مستقبلاً لأجيالنا بحجّة أنّ أوضاعنا سيئة...».

إرادة القوّة، ص ١٤٥

ويعرف السيّد فضل الله أن ليس بوسعه مواجهة هذه المخطّطات في كثير من الأحيان، لكنّه يعرف أنّ المسلمين قادرون على المواجهة السلبية، ومن ذلك اللّجوء إلى الفتاوى الشرعية. ولذلك حرَّم شراء البضائع الأميركية ودعا إلى مقاطعتها.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«أفتيت منذ سنين بهذه الفتوى، وهناك الكثير ممّن يرجعون إلينا في الفتوى التزموا بها حتى في الأمور الصغيرة، إنّني أدعو مراجع المسلمين سواء في مصر أو في إيران أو في العراق أو في أي بلد من بلاد المسلمين، أن يكونوا صوتاً واحداً في وجوب مقاطعة البضائع الأميركيّة، عقاباً لأميركا على إسنادها المطلق للوحشيّة الإسرائيلية...».

المدنّس والمقدّس، ص ٢١٢

• الحركة الإسلامية

يُعتبر السيّد فضل الله أحد العاملين الأساسيين في الحركة الإسلاميّة العراقيّة، وهو شاهد على مراحل نشوئها وتطوّر حركتها ومشروعها. وهو إذ يكون كذلك، فإنّه يستند في ذلك على رؤية دينيّة وشرعيّة تسوّغ حراكها وصيغتها التنظيمية فيما ساد وشاع بين عديد من أقرانه ورفاقه، وعلى رأسهم السيّد الشهيد محمد باقر الصدر.

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ للدين مكاناً مكيناً في حياة الإنسان المسلم، وأنّ إقصاءه عن الحياة بمثابة التآمر على دوره في حياة المسلم، وبمثابة التغرير بالإنسان المسلم نفسه على خلفية شيوع المفاهيم الجديدة وتراجع دور المؤسسة الدينية وتأثيرها في الحياة.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«لا تزال فئات كثيرة من الأجيال المعاصرة، تحمل فكرة مشوّهة عن الدين ورجاله، انطلاقاً من مفاهيم مغلوطة، تكوّنت لديها من خلال الأوضاع السيئة التي عاشتها التجربة الدينية للحكم، وللتحرّك الاجتماعي والسياسي، والأساليب المنحرفة التي اتّبعتها المؤسسات الدينية في كثير من بلدان العالم، والمفاهيم الضيّقة التي انطلقت في عصور التخلُّف الفكريّ من خلال استغلال بعض النصوص الدينية القلقة، التي تحمل أكثر من وجه، والتركيز على سلوك بعض علماء الدين الذي يوحي بالضيق والارتباك، وغير ذلك من الأسباب التي أُريدَ لها أن تشارك في اهتزاز صورة الدين في نظر الإنسان وفي وعيه لوظيفته العملية في الحياة.

واستطاعت هذه المفاهيم المغلوطة التي تكوّنت لديها من خلال ذلك

- **أن تحدِّد للدّين دوره في زاوية ضيّقة من الحياة في ظلّ شعار «فصل الدين عن الدولة» أو تلغي دوره من الحياة أساساً لأنّه لم ينطلق إلى الواقع من خلال المعاني التي تصنع القوّة والحركة والتقدّم، بل كانت خطواته في اتّجاه الضعف والجمود والتأخّر، في ظلّ شعار «أنّ الدين أفيون الشعوب» أو «الدين ضدّ العلم» أو الدين يساوي الرجعية...».**

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٥

ولا يخفي السيّد فضل الله امتعاضه الشديد تجاه التأثيرات الفكرية الغربية وذيولها الثقافية على أوساط كبيرة في المجتمع الإسلامي، بل إنّه يرى أنّها طالت نخباً من المتدينين التقليديين، فأصبحوا ينظرون إلى المشروع السياسي الإسلامي نظرة ارتياب على أقل تقدير.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... وقد زاد الخطورة تعاظماً، أنّ هذا الاتّجاه لم يسيطر على ذهنيّة الأفراد والجماعات البعيدة عن أجواء الدين، بل سيطر على المتديّنين من علماء تقليديّين، ومؤمنين طيبين، فأصبحوا ينظرون إلى العمل السياسيّ الحركي نظرتهم إلى جريمة كبيرة تهزّ الدين وتطعنه في الصميم، وتحرّكت خطواتهم لإعلان الحرب على الفكرة ورجالها حتّى انتهى الأمر بالبعض منهم، إنّهم يتسامحون مع الملحدين الذين يدعون إلى نظام إلحادي، ولا يتسامحون مع المسلمين الذين يدعون إلى نظام إسلامي، لأنّ أولئك يحاربون الإسلام من خارج، أمّا هؤلاء فيفجّرونه ـ بزعمهم ـ من الداخل، وهذا منتهى الخطورة».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٧

ويرى السيّد فضل الله أنّ النكوص الحضاري لدى المسلمين دفعهم باتّجاه

التقوقع والحذر، فباتت القطاعات المحافظة والمتردّدة في المجتمع المسلم، فصيلاً معوِّقاً للتغيير، وبات الإيمان عنصر جمود وتردّد.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«... إنّنا نعرف من دراسة التشريع الإسلامي، أنّ الإسلام ليس دين عبادة ينعزل فيه الإنسان عن أحداث الحياة وأوضاعها بل هو دين حياة متحرِّكة أبداً في الانطلاق نحو الأفضل، ودين جهاد دائم مستمرّ في كلّ الجهات، من أجل تحقيق معنى العزّة والكرامة والتحرّر من كلّ أنواع الاستعمار والاستبداد... ولكنّنا نلاحظ أنّ الجهاد لا يشغل جانباً كبيراً من التفكير التشريعي لدى الدُّعاة المسلمين، أو العاملين في الحقل الديني، بل إنّ القضية تبدو في جانب كبير من الخطورة حينما نلاحظ وقوف الكثيرين من هؤلاء العاملين ضدّ إرادة التغيير في المجتمع، أو ضدّ حركة الثورة على النظام الفاسد، أو على القوى الشريرة في العالم، فيمثّلون الاحتياطي الكبيرة للثورة المضادّة، أو للفئات المساندة للجماعات المحافظة أو المساندة للنظام البالي، وبذلك يتحوّل المؤمنون إلى عناصر خائفة متردِّدة أمام عوامل التغيير، ويتحوّل الإيمان إلى عنصر جمود في الواقع بدلاً من أن يكون عنصر حركة ودفع إلى الأمام».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٤٧

وفي سبيل العمل للإسلام، ولتحقيق تطلُّعات العاملين في إطار مشروع إسلامي، يرى السيّد فضل الله أنَّ الإسلام لم يحدِّد أسلوباً معيّناً للعمل الإسلامي هذا، إن على مستوى حركة الدعوة، أو على مستوى حركة المواجهة للتحدّيات المضادّة، بل يمكن تحديد الأسلوب تبعاً للحاجة الواقعية إلى ذلك. ويرى أنّ

أساليب النبيّ محمد ﷺ وطريقة الأئمّة من أهل بيته عليهم السلام تؤكّد ذلك.

ولكنّه يرى أنّ النهج التنظيميّ هو الأكثر جدارة في تحقيق الأهداف، وهو الأكثر صموداً في مواجهة التحدّيات الجسام التي تواجه العاملين للإسلام.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... وبذلك نستطيع الجواب عن الحاجة إلى التنظيم في العمل الإسلامي، على مستوى العمل الفكري في خطّ الدعوة، أو العمل السياسي في خطّ التغيير الواقعي، لأنّ ذلك هو السبيل للوصول إلى الأهداف الكبرى بطريقة حاسمة معقولة..، لأنّ العمل الذي لا يخضع للتنظيم، يفتقد التخطيط الواقعي في مواجهة الواقع، ممّا يجعله خاضعاً للمؤثّرات المعقّدة والتغيرات السريعة، ويحوّله إلى حركة ضائعة في الرمال المتحرّكة، في متاهات الأجواء السحيقة، وفي جنون الرياح العاصفة، ويؤدّي بالنتيجة إلى سيطرة التيارات الأخرى عليه، فيما تخطِّط له من احتواء ساحاته وبعثرة جهوده، واهتزاز خطواته».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٧٩

وإذ يتحدّث السيّد فضل الله عن هذه المخاطر، فإنّه يتحدّث بلغة الخبير والشاهد على خطوات العاملين وشريكهم في المشروع والعمل في سبيله. ولذلك يرى في العمل التنظيمي إطاراً تعبوياً لجماعة المؤمنين يوحّدهم ويصلِّب خطواتهم، ويحوّلهم إلى قوّة اجتماعيّة أو سياسيّة.

كتب في هذا السياق يقول:

«... إنّ الدور الفاعل لأيّ موقف تغييريّ أو إصلاحي أو ثوري، لا يستطيع أن يفرض نفسه إلاّ في نطاق الأسلوب التنظيميّ السياسيّ

أو الاجتماعي، لأنّ ذلك هو سبيل تحويل أفراد المجتمع إلى قوّة اجتماعيّة أو سياسية.. إذ بدون ذلك تتحوّل المواقف إلى أعمال فردية متفرّقة لا تستطيع أن تقدّم للعمل إلاّ الشيء اليسير.. وهذا هو السرّ في امتناع البعض عن المشاركة الفعلية في الدفع الثوري لأنّه لا يملك القوّة التنظيميّة التي يحرّكها في اتّجاه التغيير على صورة الإسلام ونظامه، ولا يتمكّن من مساندة أو مساعدة القوى الأخرى التي لا يؤمن بالإسلام عقيدة ونظاماً، لأنّ ذلك يحوِّل الموقف إلى دفع للثورة في اتّجاه الباطل والانحراف، وهذا ما لا يمكن له الموافقة عليه، من خلال الاتجاه الذي يمثّله أمام الآخرين.. ولكن يبقى لهؤلاء وعليهم أن يدفعوا المجتمع إلى اتّباع الطريقة التنظيمية في العمل، ليستطيعوا دفع حركة التغيير من خلال ذلك في الحياة».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٤٨

وبصراحة تامّة، وبوضوح كامل، يرى السيّد فضل الله أنّ العمل التنظيمي ضرورة عملية، فيقول:

«... إنّنا نعتقد بضرورة أن تكون هناك حركة إسلاميّة تعمل على أساس تربية الطليعة الواعية للأمّة في فكر موحّد ومنهج موحّد، ولكن لا على أساس أن تكون منغلقة في دوائرها الضيّقة على الطريقة التي نشأت فيها الأحزاب عندنا في العالم العربي والإسلاميّ... لذلك لا بدّ أن نأخذ بالأساليب الحديثة في حركة التنظيم، ولكن بشرط أن يبقى للإسلام في حياة المسلمين هذه الشموليّة التي تمثّلها الأمّة الإسلاميّة..».

خطاب الإسلاميين والمستقبل، غسان بن جدّو، حوارات مع السيّد فضل الله، دار الملاك، طـ ١، بيروت ١٩٩٥، ص ٢٨

ويرى السيّد فضل الله أنّ الحركة الإسلامية هي الإطار السياسي للمشروع الإسلامي في صيغته السياسية، فيقول:

«... الحركة الإسلامية هي التي تنطلق من أجل الدعوة للإسلام والوصول إلى حكمه ليكون الإسلام في عقل كلّ الناس قاعدة للفكر والعاطفة والحياة، وليكون الدين كلّه لله، وفي ضوء هذا فإنّنا لا نستطيع أن نطلق كلمة الحركة الإسلامية إلاّ على الحركات التي تضع الدعوة والدولة في برنامجها. إنّ أيّة حركة لا تسعى من أجل الحكم أو لا تسعى من أجل شموليّة الإسلام لكلّ الواقع الذي يعيشه الإنسان، ليست حركة إسلامية في المصطلح وإن كانت نشاطاً إسلامياً في الواقع».

خطاب الإسلاميين والمستقبل، ص ٢١

لكنَّ الحركة الإسلامية في صيغتها الحزبية لا تمثّل الحركة الإسلامية على نحو مطلق من وجهة نظر السيّد فضل الله، بل إنّها صيغة من الصيغ المعبِّرة عنها، دون أن تلغي الصيغ الأخرى.

يقول السيّد فضل الله:

«الحزب الإسلامي هو أحد أساليب الحركة الإسلامية عندما نريد أن نأخذ الحركة الإسلامية بمفهومها الشامل..».

خطاب الإسلاميين والمستقبل، ص٢٢

ويقول السيّد فضل الله أيضاً:

«.. لا أعتقد أنّ الإسلام الحركي هو إسلام الأحزاب الإسلاميّة. الإسلام الحركي قد تمثّله شخصيّات إسلاميّة تعيش حركيّة الإسلام في طريقة تفكيرها وفي أسلوب عملها، وأعتقد أنّ عندنا في العالم

الإسلاميّ شخصيات طليعيّة حركية حتى على مستوى الأحزاب والأنظمة، هناك جوانب إيجابية..».

المدنَّس والمقدَّس، ص ١٧٦

وإذا كان السيّد فضل الله أحد رموز الحركة الإسلامية وأحد أبرز منظّريها، فإنَّ ذلك لا يعني عنده غضَّ الطرف عن الظروف والملابسات التي تحيط بنشاطها وحراكها، بل إنّه معنيٌّ بترشيدها وتسديدها، مروراً بوضعها على طاولة النقد والملاحظة، في سبيل الوصول إلى حالةٍ أقرب إلى النقاء والصلاح.

ولأنّه ـ أي السيّد فضل الله ـ لا ينظر إليها بعينٍ مثالية، ولا يُعجب بها بقلبٍ شغوفٍ، على خلفية الانتماء لها والتماهي معها، فإنّه لا يرى بأساً في توجيه النقد لها هنا أو هناك، إلى درجة أنّه لا يرى فيها نضجاً ولا كمالاً، فيقول:

«... علينا أن لا نهمل حقيقة أنّ الإسلام الحركي لا يزال في سنّ المراهقة، ولم ينضج بعد. وأنا أعتقد أنّه يحتاج إلى وقتٍ طويل وتجارب تولِّد الإيجابيات بفعل الصدمات والمتغيّرات وبفعل الوعي العميق للواقع والدخول في ساحات الصراع».

المدنّس والمقدّس، ص ١٧٦

١ ـ لعلّ أبرز ما كان يلاحقه ويلاحظه السيّد فضل الله على الحركة الإسلامية هو الطابع الثوري وغلبة أسلوب العنف على عددٍ من فصائلها، مع علمه أنّه قد يكون ضرورياً ـ ربّما ـ في حالات استثنائية وفي المواجهات والتحدّيات القتالية.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«أمّا العنف في الأسلوب، وفي مضمون الفكرة، فقد يصدم البعض من أفراد الأمة الذين اعتادوا على الأسلوب الهادئ الوديع فلا يطيقون أساليب القوّة التي توحي بالقسوة، لأنّها لا تتناسب مع

الوجه الوديع الذي يحمله الناس عن الإسلام في عنوانه الكبير «دين الرحمة». ولكن يمكن النظر للمسألة من زاوية حركة الجهاد في الإسلام سواء في عصر النبيّ ﷺ أو في العصور المتأخّرة عنه، فيما كان يثيره في وعي الناس من صور المذابح التي تثيرها الحروب والآلام التي تحصل منها والنتائج القاسية المدمّرة التي تنتهي إليها.. ولعلّ المشكلة في ذلك كلّه أنّ الصورة عندما تبتعد عن ظروفها الصعبة، وشروطها الموضوعية، فإنّ الناس يفقدون الوضوح في الرؤية للأوضاع المحيطة بالمسألة، فيحدِّقون في الصورة بعيداً عن الإطار، أو في التهاويل الموجودة في ملامحها الخلفيّة، وهذا هو ما واجهته الصحوة الإسلامية في حركتها الثوريّة، فقد كانت التحدّيات الصعبة التي واجهتها في كلّ ساحات التحدّي قاسية شديدة، ولا تخلو من خطورة كبيرة على وجودها، بحيث تفرض عليها أن تكون في حالة غير عادية، لا تخضع للمألوف من القوانين والأوضاع لتواجه الأخطار المحيطة بها عن يمينها وشمالها ومن بين يديها ومن خلفها.. تماماً كما هو الإنسان في ساحة الحرب المتعدّدة الجهات والأعداء».

الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، ص ٣٢ وما بعدها

ويقول السيّد فضل الله في موضعٍ آخر:

«إذا رجعنا إلى فقه العنف في الإسلام، فإنّنا نلاحظ أولاً أنّ العنوان الكبير الذي يوضع في واجهة هذا الفقه، هو عنوان الجهاد والقتال. وإذا أردنا أن ننفذ إلى داخل هذا العنوان فإنّنا نجد أنّ هناك آية تقول: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ ﴿١٩٠﴾ ﴾ [البقرة: ١٩٠] **ما يعني أنّ المسألة مسألة دفاع عن النفس أو عن المجتمع المستهدف**

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [النساء: ٧٥] هذا القتال من أجل الفئات المحرومة أو المضطهدة. ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣] أي فتنة عن الدين، قتال في سبيل الحرية إذا لم نستخدم المصطلحات الحديثة، حتى لا يتحرّك هؤلاء ليفتنوهم عن دينهم بالضغط والإكراه وبالقتل ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣] حتى يأخذ الإسلام حريّته. إذاً ليس هناك في النص القرآني قتال بمعنى الهجوم. وهناك أيضاً آية تقول ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ﴿٥٨﴾﴾ [الأنفال: ٥٨]، وهذا قتال وقائي، عندما تجد أنّ هناك معطيات بأنّ قوماً سوف يهجمون عليك. ثم نقرأ ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [المائدة: ٨٧] وتقرأ أيضاً ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴿٦١﴾﴾ [الأنفال: ٦١] حتى تريد أن تردّ العدوان فعليك أن تردّه بمثله ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ﴿١٢٦﴾﴾ [النحل: ١٢٦]، ثمّ يقول: ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾، ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴿١٩٤﴾﴾ [البقرة: ١٩٤] من خلال ذلك نفهم أنّه ليس هناك في مفهوم الجهاد قتال عدواني... إذاً، الخطاب الإسلامي ليس خطاباً عدوانياً، بل هو خطاب تصالحي إنساني منفتح على الآخر..

إذاً، الفهم الذي يعتبر أنّ العنف هو وسيلة التغيير الوحيدة، بقطع النظر أيضاً عن حركية هذه الوسيلة، ليس فقهاً إسلامياً كما هو الإسلام في رحابته الإنسانية..».

المدنّس والمقدّس، ص ١٦٥ وما بعدها

ويخلص السيّد فضل الله إلى أنّ العنف ـ نظرياً ـ ليس هو القاعدة ولا الأصل في الفقه وفي نشاط وأسلوب الحركة الإسلامية:

«... فلا أتصوَّر أنّ العنف هو القاعدة المعتمدة في أسلوب الحركة الإسلامية، بل هو خاضع لشروط وضرورات معيّنة يتحرّك فيها التشريع من خلال دراسة الأخطار التي تواجه الإسلام والمسلمين في

قضاياهم الحيوية المتّصلة بالوجود وبالموقع والامتداد، فلا يجوز التحرّك بالعنف إذا كان للحقّ سبب لا نبلغه من خلال الرفق..».

الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، ص ٣٦٨

ويقول السيّد فضل الله في السياق نفسه:

«... أمّا الحديث عن العنف، كوجه من وجوه الحركة الإسلامية فيما تعتمده من أسلوب الصدمات القوية في تعاملها مع الأشخاص والأحداث، ومن العمليات الإرهابية في مواجهة الصراع الأمني والسياسي، فهو حديث غير دقيق، لأنّ الإسلاميين لا يرون أنّ العنف هو الأسلوب الوحيد للصراع، بل يرون ـ بدلاً عن ذلك ـ أنّ الرفق هو الأصل في مواجهة المشاكل في اتجاه الحلّ... ويعتبرون الأسلوب العملي الناجح في العمل السياسي هو الأسلوب الذي يحوِّل الأعداء إلى أصدقاء... ولكنّهم يرون أنّ العنف أسلوب طبيعي تفرضه طبيعة الحياة في صراعاتها وتحدّياتها، التي تلقي عليك بثقلها بالمستوى الذي قد يلغي وجودك أو يسقط قضيّتك أو يصادر حريّتك... أمّا العمليات الإرهابيّة، كالتفجير وخطف الأشخاص والطائرات، فليست من الوسائل المتبنّاة للحركة الإسلاميّة في طريقة عملها السياسي، ولكنّها من الوسائل التي تعتمدها بعض المنظّمات الإسلامية الأمنيّة، وتشجّعها بعض المحاور السياسية وتتعاطف معها أو مع بعضها، بعض التنظيمات أو الشخصيات الإسلامية..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ١٩٣

وإذ يُدين السيّد فضل الله بعض المظاهر العنفية والإرهابية التي تنتمي إلى بعض الحركات الإسلامية، فإنّه لا ينفي أنّها ترجع أو تستند إلى وجهات

نظر تروّج إلى تحوّل الحركة الإسلامية إلى عنصر ضاغط لا يسمح للخصوم بالتقاط الأنفاس، ولذلك يدأب السيّد فضل الله إلى إقناع هذه الوجهات إلى ضرورة مراجعة متبنّياتها، وذلك لأنّ الخيار العنيف ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ خيار خاطئ وفق مبرّراتٍ عديدة شرعية وواقعية وسياسية.

كتب السيّد فضل الله في ذلك:

«... وقد يؤدّي به هذا الأسلوب القائم على العنف والتدمير والإرهاب إلى الانحراف عن مبادئه، والوقوع في مخالفة القواعد الشرعية الإنسانية، لأنّ إنسانية الإنسان قد تخضع للعنف بعض الشيء، ولكنّها لا ترتاح له، ولا تتعاطف معه.. ولذلك فإنّها سوف تثور عليه لتدفعه بعيداً عن المواقع المتقدّمة للحياة.

وفي ضوء ذلك قد يكون من المصلحة للحركة الإسلامية أن تنبذ العنف كأسلوب وحيد في العمل، وتتحرّك في أسلوب الرفق على الطريقة الواقعية، التي يعتمدها الناس في الوصول إلى الأهداف، فإنّ ذلك قد يؤخّر لحظة الوصول، ولكنّه يضمن سلامتها في نهاية المطاف».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ١٧٩ وما بعدها

وفي الوقت الذي يُدين فيه السيّد فضل الله المظاهر الإرهابية التي تنسب إلى بعض الإسلاميين، فإنّه يجد أنّ هناك ظروفاً ضاغطة سياسية وغيرها، هي التي دفعت بهم إلى اللّجوء إلى هذا الخيار. يقول السيّد:

«... إنّ الحركة الإسلاميّة المعاصرة لم تنشأ في ظروف طبيعيّة هادئة ملائمة، لترتّب قضاياها بطريقة موضوعيّة منفتحة، على مستوى الإعلام والعلاقات والتنظيم الدقيق. بل نشأت في دائرة الواقع الصعب الذي كان يهتزّ بفعل العواصف السياسيّة القادمة من الشرق

والغرب، بهدف احتواء الأوضاع العامة في المنطقة الإسلاميّة، ولا سيما في منطقة الشرق الأوسط، بغية إدارتها بالطريقة التي تجعلها خاضعة للتخطيط الاستكباري في رعاية مصالحه المتنوّعة على حساب مصالح العالم الإسلامي.

وفي ضوء ذلك انطلقت الحركة الإسلامية في الواقع، في أجواء الضوضاء السياسية المتحرّكة في خطّ العنف، الذي لم تصنعه هذه الحركة، بل كان موجوداً بفعل الهزّات السياسية المتنوّعة التي فرضتها القضايا الكبيرة المتحرّكة على أكثر من خطّ...».

الحركة الإسلامية ـ ما لها وما عليها، ص ٣٧

وفي حديثٍ آخر، يقول السيّد فضل الله في السياق نفسه:

«... عندما ندرس واقع الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، فإنّنا لا نجد حالة عنف بالمعنى السياسي والعلمي للعنف، بل نجد بدلاً من ذلك حالة انفتاح وأسلوباً يتميّز باللّين في أكثر الحركات الإسلامية، ولكن ما نشاهده من عنف في مصر وغيرها مثلاً، ينطلق من ردّة فعل على الأسلوب القاسي الذي تستخدمه السلطات ضدّ الإسلاميين سواء كان ذلك عبر الاعتقالات التعسُّفية أو الأحكام الظالمة، أو الحصار الشديد أو عبر تشويه صورتهم إعلامياً، ممّا جعلهم يتّخذون موقف الدفاع عن أنفسهم...».

الحركة الإسلامية ـ ما لها وما عليها، ص ٢١٤

وفي هذا السياق، كان السيّد فضل الله يقيّم حركات الإسلام العنفية ـ إنْ صحّ التعبير ـ وفي مقدّمتهم حركة أسامة بن لادن. يقول السيّد فضل الله:

«... كإنسان آمن بفكرة وحاول أن يحرّك هذا الإيمان بوسائل خاطئة،

واستطاع أن يستفيد من كلّ هذا القهر الذي يعيشه العالم الإسلامي ضدّ أميركا، ولا سيما بما يتّصل بقضية فلسطين من جهة وبقضية القواعد العسكرية في بلاد الخليج من جهة أخرى، وما إلى ذلك من المظالم التي يشهدها العالم الإسلامي، وحاول أن يستفيد من هذه المظالم.

إنّه ليس زعيماً على العالم الإسلامي، وليس الإسلام، ولكنّه شخص عاش في استغراق في الفكرة التي يؤمن بها، مستفيداً من المناخات السياسية المضادّة للمستكبرين مع كثير من التحفُّظات حول فكره وحول فهمه وحول وسائله».

المدنّس والمقدّس، ص ١٦٠

لقد رأى السيّد فضل الله في ظاهرة بن لادن واحدة من مظاهر الأزمة التي يعيشها المجتمع المسلم. يقول في هذا الصدد:

«... كانت ظاهرة بن لادن، بكلّ عناصر شخصيته، توحي بالكثير من الإعجاب من دون أيّة مناقشة للتفاصيل، لأنّ التفاصيل لم تكن واضحة، على الأقل على مستوى الأسلوب والثقافة وطبيعة التنظيم وما إلى ذلك. كان هناك شيء يتمظهر في أعمال عنف ترتفع بالعنفوان فيما يخيّل إسقاط عنفوان القوة الكبرى. وحوّلت الحماسة التمنيّات إلى واقع، وهكذا استطاع هذا الرجل أن يحصل على امتداد في العالم الإسلامي، ربّما أمكنه أن ينفذ إلى مجموعات كبيرة من المتعلّمين، لأنّ المسألة كانت عندهم تماماً كتلك الموجودة في المجتمع العشائري، أي الثأر، بقطع النظر عن المضمون».

المدنّس والمقدّس، ص ١٦٣

وفي ضوء رؤيته لأسلوب الحركة الإسلامية بعيداً عن العنف، لم يجد السيّد فضل الله مانعاً من العمل السياسي في نطاق الأنظمة السائدة إن كان ذلك ممكناً، ولا يرى لزوماً لما قيل عن تأثير ذلك على الجذوة الثوريّة في وعي العاملين.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إنّ قضية إبقاء الثوريّة حيّة في وعي العاملين، لا تقتصر على البقاء بعيداً خارج نطاق الأنظمة بل يمكن تحريكها في ساحة المعارضة التي قد تسمح بها ساحة هذا النظام أو ذاك، وذلك بتطوير أدواتها، وتوسعة الضغط الذي يحقّق كثيراً من عوامل الإثارة في الموقف».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٣٩ وما بعدها

وإذا كان السيّد فضل الله على قناعةٍ بإمكانية الدخول في هدنة مع الأنظمة، فإنّه يحذّر الإسلاميّين من أن يكون ذلك شَركاً لهم وعلى حساب مشاريعهم المستقبليّة في إرساء قواعد العدل والإنصاف والعمل للإسلام، لأنّ السلطة من وجهة نظره ليست هدفاً يخوِّل الإسلاميين التنازل لأجله عن مبادئهم.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... وفي تجربة الشخصيّات والأحزاب الإسلاميّة، مع الحكومات المُدَّعية للإسلام، لا نجد هناك أيّ تخطيط لقضيّة التغيير على مستوى شموليّة الإسلام في واقع الحكم والحاكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع، بل كلّ ما هناك، أنّ هؤلاء بين مَن يعيش معهم عقلية الباحث عن مصدر للإثراء، أو عن موقع للسلطة، وبين مَن يعيش معهم ضمن مفهوم مختلف، لا يجد في انحراف الحاكم مشكلة تدعو إلى الثورة وتدفع إلى التغيير، ولا يجد في الارتباط بالاستعمار مسألة تدين الحاكم وتبعد به عن الإسلام، ولا يفكّر بالتطبيق الشامل

للإسلام، بل كلّ ما هناك أن تكثر المساجد وتطبع المصاحف، وتتحرّك الدعوة للإسلام بطريقة تقليديّة لا روح فيها ولا حياة...».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٥٩

ويقول في موضعٍ آخر:

«... وهذا ما لاحظناه من تجربة بعض الإسلاميّين في التحرّك المشبوه الذي حاول فيه الحكم في السودان، من خلال النميري المخلوع، تطويق الثورة الإسلاميّة الشعبيّة في عمق الأمة، بالطرح السطحيّ للإسلام، الذي يريد منه أن يكون أداةً للتنفيس والاحتواء، لا وسيلة للتغيير، فقد لاحظنا أنّه استطاع احتواء الكثيرين من قادة الحركة الإسلاميّة لينقلب عليهم بعد ذلك، وليحمّلهم مسؤولية كلّ السلبيات التي حدثت في هذه التجربة المشبوهة القلقة، ليكونوا في موقع الاتّهام أمام الأمّة..».

وبكلمة أخرى، فإنّ ما بصدده السيّد فضل الله، هو ضرورة التفكير الواعي بشأن الخيارات المتاحة للإسلاميين، فلا الثورة هدف بعينه لا يمكن التنازل عنه، ولا الدخول في مشاريع سلمية تحفظ للأمة عنفوانها وكرامتها وحقوقها أمر ممنوع ومحرَّم.

يقول السيّد فضل الله في تلخيص لمسار الخيارات أمام الحركة الإسلامية:

«... إنّ القضيّة ليست هي قضيّة الهرب من فكرة الثورة، هرباً من نتائجها، بل القضيّة هي قضيّة الوصول إلى انطلاقة الإسلام في حكم الحياة، من أيّ طريقٍ شرعي، يملكه العاملون، للوصول إلى هذا الهدف الكبير، فإذا كانت للثورة إمكاناتها العملية، في أيّ ساحة من الساحات، من دون سلبيات كبيرة صاعقة، فإنّ الثورة تصبح

الوسيلة الفضلى للتحرّك نحو الهدف، أمّا إذا لم يمكن ذلك، أو كانت السلبيات فيه أكثر من الإيجابيات فإنّ الوسيلة المشروعة هي التحرّك في طريق آخر، يخضع للحكم الشرعي الذي يريد الله للحياة أن تخضع له، في مستوى الوسيلة وفي مستوى الهدف..».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٦٠ وما بعدها

ما يريده السيّد فضل الله للحركة الإسلامية أن تخرج من قمقم الأحكام المطلقة، لتفتش عن الخيارات المتعدّدة التي تحفظ للناس مستقبلهم، دون أن يكون الحراك الإسلامي مجرّد حركة عابثة تزيد في معاناة الناس وتثقلهم بالويلات والمآسي، من دون أيّة نتائج.

٢ ـ وفي إطار الحديث عن الحركة الإسلاميّة، يلامس السيّد فضل الله ما عرف في السياسة والإعلام بـ (الصحوة الإسلاميّة)، كونها تجلّياً جديداً لحراكٍ إسلامي متراكم.

يقول السيّد فضل الله:

«الصحوة الإسلاميّة تمثّل اليقظة الإسلامية التي تعيشها الأمّة في انفتاحها على إسلامها، من خلال الصدمة التي تعيشها في واقع التحديات التي واجهتها الأمة في غفلتها عن حركة الإسلام في الواقع وعن أصالته في موقع الحياة، بحيث إنّ الإنسان ينفتح في أجواء هذه الصحوة بفعل الصدمة الكبيرة التي حدثت للمسلمين من خلال سقوط أكثر من موقع من مواقعهم ومن خلال تهديد الآخرين لمواقعهم الباقية ممّا أدّت إلى خروجهم من حالة الغفلة إلى حالة الانفتاح وبدأوا بالتفكير من موقع إشراقة اليقظة في عقولهم وقلوبهم وحياتهم...

إنّنا نتصوّر أنّ الصحوة تمثّل الحالة العقليّة والعاطفيّة والواقعيّة، التي يتحرّك فيها المسلمون في مواجهتهم للمستقبل على أساس ما يحمله الإسلام من غنى ومن فرصٍ كثيرة للوصول إلى الأهداف الكبرى للإسلام ليخرجوا من حالة اليأس إلى حالة الأمل والثقة بالله ولينطلقوا ـ بعيداً عن حالة الانهزاميّة ـ إلى حالة التخطيط للنصر، وليشعروا بأنّ الآخرين مهما بلغوا من قوّة فإنّهم لا يستطيعون أن يصادروا كلّ قوّة الإنسان ولا يستطيعون أن يسيطروا على الواقع كلّه، لأنّ الله سبحانه وتعالى يريد للمستضعفين أن يعيشوا في الأرض وأن يملكوا الأرض وأن يسيطروا عليها باعتبار أنّ الله يقول: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (١٠٥)﴾ [الأنبياء: ١٠٥].

خطاب الإسلاميين والمستقبل، غسان بن جدّو، ص ٢٠ وما بعدها

وفي ظلّ تصاعد ومدّ الصحوة الإسلامية، يدعو السيّد فضل الله إلى أن تستند هذه الصحوة إلى أساس فكريّ متين ومكين، لئلّا تكون هذه الحركة مجرّد قفزة في الهواء، تكلّف الإسلام والمسلمين ضريبة باهظة كبيرة، تسيء إلى الإسلام وتسيء إلى حياة المسلمين.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«... فنحن بحاجة إلى أن يكون للخطاب الإسلامي في ذهن الذي يطلقه إلى جانب القيمة الفكرية والسلامة الفكرية ـ حسّ المعاصرة ـ الحسّ السياسي الذي يجعله يلتقط المسألة السياسية في الواقع ليخضعها للمسألة السياسية في الإسلام، في عملية امتصاص قد لا يستطيع الفكر أن يحتويها، ولكن يمكن للقلب أن يحتويها، ليعبّر عنها بطريقة فكريّة أو عاطفيّة. وهكذا نجد أنّه لا بدّ من حسٍّ اجتماعي، بحيث يعيش الإنسان من خلاله في مجتمعه ـ وهو يتمثّل

في شخصيته الإحساس بمجتمعه بالمستوى الذي يستطيع فيه أن يتفهَّم خلجات المجتمع ونبضاته وإيحاءاته ـ حتّى في الجوانب الحميمة من علاقاته، لكي يتمكّن من خلال هذا الحسّ الاجتماعي، من أن يملك الكلمات التي تمثّل الخطاب الإسلامي الاجتماعي وليدخل إلى عمق الشخصية الاجتماعية بشكلٍ ميسَّر، لا يثير أيّة مشاكل ممّا يمكن أن يثيره الناس الذين يطلقون الكلمة من خلال التجريد، بعيداً عن الواقع الذي تتحرّك فيه.

وهكذا قد نلاحظ في هذا المجال أنّ الإنسان الذي يوجّه الخطاب السياسيّ يمثّل حسّ المعاصرة بحيث يفهم عصره، من حيث تطلُّعاته وخطوطه وأوضاعه العامة على كلّ المستويات، لأنّ الإنسان الذي لا يفهم عصره لا يستطيع أن يفهم لغة الناس الذين يخاطبهم، فالمعاصرة لغة باعتبار أنّ اللّغة ليست مجرّد حالة صوتية بل هي حالة ذهنية، وعلى هذا الأساس فلا بدّ للخطاب الإسلامي السياسي أن يملك حسّ المعاصرة ليستطيع الإنسان أن يخاطب عصره من خلال ذوق العصر وفهم العصر وإحساس العصر..».

خطاب الإسلاميّين والمستقبل، غسان بن جدّو، ص ١٩

وفي ضوء تطلّعات السيّد فضل الله وأمنياته، وفي ضوء الرؤية والمرجعيّة الفكريّة الإسلاميّة التي يتبنّاها فإنّه يشعر بخطورة ما يحيط بالصحوة من تحدّيات ومشاكل فضلاً عمّا يحيط بها من مؤامرات من الخارج.

يقول السيّد فضل الله في هذا المجال:

«وبدأ التخلُّف يزحف إلى مواقع الصحوة، وانطلق الاستكبار يخطِّط لاحتواء هذا الواقع كلّه، محرِّكاً الأفكار المضادّة لتأخذ المبادرة

في مواجهة التحوُّل النوعي الجديد الذي استطاع أن يدفع بجماهير الإسلام للعودة إليه وتمسّكت به لتملأ به كيانها، بعد أن أفسح الخواء الفكريّ السابق إلى افتعال فراغ تسلَّل منها الفكر غير الإسلاميّ إلى عقول المسلمين وواقعهم. وهكذا رأينا الأفكار المذهبية تتحرّك في الساحة بطريقة عصبية لا تفسح المجال لأي حوار موضوعي حول القضايا التي تختلف فيها المذاهب في مسائل العقيدة والشريعة، بل تعمل على أن تثير المواقع المذهبية هنا وهناك، بشكل متحجّر، لا يفسح المجال لأيّ جدال أو مناقشة، وأنْ ترجم بالحجارة كل مَن يثير أيّ علامة استفهام حول المسلَّمات المذهبية، أو يدير الأمر بأسلوب قرآنيّ يدفع الإنسان إلى أن يأخذ بالتي هي أحسن، في طرح القضيّة وفي جدال الآخرين..».

الحركة الإسلامية ـ ما لها وما عليها، ص ٢٨

وإذ يحذّر السيّد فضل الله من غلبة الهموم المذهبيّة على العاملين الإسلاميّين وطبع الصحوة الإسلاميّة بطابع مذهبيّ متعصِّب فإنّه يؤشّر على أهم ما يهدّد هذه الصحوة، وهو ما وقع بالفعل وترجم إلى واقع فاسد ومرير، انقلبت معه الصحوة إلى ظاهرة تدميرية للمسلمين.

كما أنّه ـ أي السيّد فضل الله ـ حذّر من الطابع العنفيّ والإرهابيّ الذي كان يحذّر من أن يكون سمة للصحوة، بما يجعل منها قنبلة موقوتة تؤذي الحالة الإسلاميّة قبل أن تؤذي غيرها.

يقول السيّد فضل الله:

«... وكان العنف مشكلةً للناس الذين يحبّون ملامح الصحوة الإسلاميّة في وجهها الثوري، فهم لا يرفضونه كمبدأ، من حيث حاجة

الموقف إليه في مواجهة العنف المعتاد، وحيث يشكّل هذا الأسلوب الصدمة اللّازمة التي لا بدّ منها لإضعاف الخصم، أو من خلال حاجة الحركة الإسلاميّة إليه في بعض مواقف القوّة، التي توحي للناس بأنّ عليهم أن لا ينسحقوا أمام تهاويل القوّة لدى الآخرين..».

الحركة الإسلاميّة ـ ما لها وما عليها، ص ٢٩

ولكنْ للسيّد فضل الله رأي آخر إذ يقول:

«... إنّ الثورية لا تعني القسوة في الكلمة، والعنف في الأسلوب، بل تقتضي توفير العناصر الضروريّة التي تساهم في تغيير الفكرة والموقف بالأسلوب الحكيم الذي يدرس كلّ الشروط الموضوعيّة في الحياة والإنسان ممّا يحقّق النتيجة الحاسمة في ذلك كلّه».

الحركة الإسلاميّة ـ ما لها وما عليها، ص ٣٠

ويجد المتابع في كلمات السيّد فضل الله نبوءة في ما تتّجه إليه الصحوة الإسلامية من تعقيدات ومشاكل بل وظواهر خطيرة تلحق بالإسلام والمسلمين الأذى الكثير.

ولذلك دعا السيّد فضل الله وفي وقت مبكر العاملين الإسلاميّين إلى النأي بحراكهم وحركتهم عن العاطفة والانصياع لتأثيراتها، ودراسة الأوضاع المحيطة بهم بواقعيّة وعقلانيّة، وتحديد موقف شرعي مدروس، يستند إلى المصادر الإسلامية الأصيلة.

يقول السيّد فضل الله:

«وأحبّ.. أنْ أُوجّه ندائي إلى كلّ العاملين للإسلام، أن يبتعدوا عن العاطفة في تقييم الأفكار، وأن ينطلقوا في قناعاتهم، أو رفضهم، من خلال مناقشة المصادر الإسلاميّة، لما يُطرح من أفكار، وأن يفرّقوا

دائماً بين ما هو التصريح الصحفي، أو الخطاب الجماهيري، أو الشعار الانفعالي، وبين ما هو الفكر، الذي يرسم للمستقبل طريقه الطويل، من أجل أن يستقيم بقوةٍ ووعي، نحو الهدف».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٦٣

وبكلمة أكثر وضوحاً وأعلى صوتاً يسجّل السيّد فضل الله ملاحظته النقديّة في هذا الجانب على العاملين الإسلاميّين، إذ كتب يقول:

«لعلّ من أبرز الظواهر التي تطبع شخصيّة الكثيرين من العاملين للإسلام في هذه الظروف، ظاهرة الانفعاليّة في الأسلوب العملي، وفي خطوات العمل وفي العلاقات العامة، ممّا أدّى إلى أن يأخذ العمل نفسه هذا الطابع.. ومن الطبيعي، أن تؤثّر هذه الظاهرة على نوعيّة الرؤية للواقع وللأشياء وللأشخاص، فيفقد العاملون وضوح الرؤية، فتختلط الصورة الحقيقيّة في العيون، وترتبك الخطوات في الطريق، لأنّ الانفعال يُغرق الشخصيّة في أجواء ضبابية، غارقة بالسّحر والإغراء من جانبٍ آخر، لأنّه يتعامل مع الإحساس والشعور والعاطفة، ولا يتعامل ـ غالباً ـ مع الفكر والعقل، ممّا يجعل للسّرعة دورها الكبير فيما يصدره من حكم، وفيما يخلقه من انطباع، وفيما يتّجه إليه من غايات... وبذلك يفقد الحكم حيثياته الهادئة المتّزنة... ويغيب التركيز عن الانطباع في غمار الضباب.. وتلك هي بعض ملامح الانفعال في صورته العمليّة..».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٢٩٤

يقول السيّد فضل الله في هذا السياق:

«... وقد يدفعنا إلى ذلك ـ يقصد الهياج العاطفي ـ بعض حالات

النجاح التي تصيبها الأفكار التي نحملها، أو المبادئ التي نؤمن بها، في مواقع من حياة الأمّة، في زمان معيّن أو مكان معيّن، فينطلق الحماس لدى جماهير الأمّة في الأمكنة الأخرى، تأييداً وتعاطفاً ودعماً لهذا النجاح، فيخيّل إلينا، أنّ السّاحة التي نتحرّك عليها، تملك ما يملكونه من قوى وأوضاع، وتستعد للخطوات التي ساروا فيها، لأنّ الصرخات التي تنطلق في الهواء تتحوّل إلى ما يشبه الهدير الذي يهزّ الجبال، ولأنّ الصدمة التي يقابل بها الأعداء هذه الثورة، تتركهم يواجهون الموقف بما يشبه الخوف والقلق والهلع، ولأنّ المسافة التي قطعناها وتجاوزناها من خلال موقفنا، قد بلغت مجالاً بعيداً يقرب من مواقع الهدف الكبير، ويتعاظم الانفعال، ويكبر الحماس.. ونكتشف بعد ذلك أنّ الوهم الكبير هو الذي قادنا إلى هذه الرؤية الضبابيّة للواقع.. لأنّ طبيعة العوامل المحيطة بالسّاحة، والعناصر الكامنة فيها، لا تتعامل مع الهزاهز السريعة، التي تمرّ في الجوّ بسرعة، ليعود كلّ شيء إلى مكانه الطبيعي.

ولعلّ هذا، هو ما عشناه أمام الثورة الإسلاميّة المباركة في إيران، فقد استطاعت أن تهزّ العالم من حولها، فتهزّ أعماق الإنسان المسلم وتقتحم عليه مشاعره فيما يشبه الطوفان، وتفتح عينيه على الحلم الكبير، في عودة الإسلام للحياة من جديد، وبشكل أقوى.. تحوّل الأمر إلى ما يشبه التيّار، وخيّل إلى كثير من البلدان الإسلامية، أنّ اليقظة الإسلاميّة، قد حوّلت الجماهير إلى قوّة هائلة، تكتسح أمامها، كل ما يصادفها من عقبات، وما يعترضها من قوى، كما تحوّلت القوى المضادّة إلى أقزام، لا تكاد تبين

على الساحة، لفرط ضعفها وانسحاقها. وفي هذا الجوّ، كانت كلمات الثورة الإسلاميّة في هذا البلد أو في ذاك، هي الغالبة على التصوّر العام للتحرّك.. وكان الشعور بالنصر القريب، هو ما يداعب مشاعر الكثيرين.. بفعل الروحية العالية الدّالة على ذلك.. ولكنّ الحسابات لم تتّفق مع المشاعر، لسببٍ بسيط جداً، وهو أنّ بعض المواقع الثائرة كانت تفتقر إلى بداياتٍ الأجواء الدافعة إلى الحركة نحو الهدف الكبير البعيد فضلاً عن الثورة.. لأنّها كانت تعيش في ضباب التخلُّف الفكريّ والسياسي، بالمستوى الذي لا تستطيع فيه أن تفهم المعنى الذي يعنيه الإسلام، من حيث هو برنامج حياة ودستور أُمّة، ممّا يجعل من قضية العمل الإسلامي من أجل التغيير، أمراً يرتبط بالقضايا الجزئية لا بالقضايا الكلّية.. ولذا، فإنّ من السّهل جداً على القوى المضادّة أن تستعين بعناصر التخلُّف الغالبة على سبق التحرّك الوليد الغريب...

فكانت الفكرة أنّ النجاح هناك في إيران، يفرض النجاح هنا بشكل أقوى وأسرع، دون الالتفات إلى العناصر المتوفّرة في الثورة الإسلامية في إيران، من قيادة المرجعية، ومن طبيعة القاعدة الشعبية، ومن الظروف السياسيّة العالمية، ومن الموقع الاستراتيجيّ المميّز.. ممّا لم يكن متوافراً في السّاحات الأخرى...

وهكذا كان الانفعال مسؤولاً عن تجاوز المرحلة، وعن اختصار النظرة إلى الواقع، ممّا أبعدنا عن رؤية كثير من الحواجز الماثلة أمام خطوات التقدُّم...».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٢٩٤ وما بعدها

ولا أظنّ أنّ هناك كلمات نقديّة لمرجع إسلاميّ عكفت على تشريح واقع العمل الإسلاميّ الحركيّ بقوّة هذه الكلمات التي سجّلها السيّد فضل الله، وهو يضع أمام العاملين الإسلاميّين ومضات نقديّة تضيء لهم الطريق، في زحمة الضغوط الهائلة التي يتعرّضون لها ذاتياً وموضوعياً.

وفي ضوء هذه الملاحظات وغيرها يدعو السيّد فضل الله إلى مراجعات نقديّة جادّة يمارسها العاملون للإسلام ذاتيّاً، وذلك لتجاوز الظواهر السلبيّة التي ترافق الحراك السياسيّ الإسلامي.

يقول السيّد فضل الله في هذا السياق:

«... إنّني أدعو إلى حالة طوارئ ثقافيّة إسلاميّة، لا لتكون ردّ فعل لما أثاره الآخرون حول الإسلام والأُمّة، ولكن لتكون فعلاً يبحث ذاتيّاً عن نقاط الضعف ونقاط القوّة، من أجل أن يضع الفاصل بين الجانب السلبيّ والجانب الإيجابي، باعتبار ما يستقبل، وباعتبار تحصين العالم الإسلاميّ من السقوط تحت تأثير الاتّهامات الاستهلاكية، حتى لا يعيش العالم الإسلامي عقدة الذّنب والشعور بالذّنب والمسؤوليّة تحت تأثير هذه الحرب الإعلامية، ليعرف العالم الإسلاميّ أنّه إذا كانت لدينا نقاط ضعف فإنّ للآخرين نقاط ضعف، وإذا كانت للآخرين نقاط قوّة فإنّ لنا قوّة، وعلينا ألاّ نسقط تحت تأثير نقاط الضعف عندنا، بل إنّ علينا أن نعمل على تحويلها إلى نقاط قوّة، أن تكون هذه الصدمة انطلاقة من أجل أن يعود الإنسان إلى الذات، حتّى يفهم ذاته من جديد من خلال اكتشافه لبعض مواقع الخلل فيها، بقطع النظر عمّا إذا كان الآخرون هم الذين اكتشفوا بعضها أو لم يكتشفوا بعضها».

المدنّس والمقدّس، ص ٣٦١ وما بعدها

٣ـ ويُلاحظ الباحث على خطاب السيّد فضل الله وأدبيّاته أنّه على صلةٍ دائمة وقريبة من التيّار الإسلامي، على نحوٍ مسؤول وإرشادي، يُلاحق تجربته بالنقد والتسديد، كجزءٍ من وظيفته الفكرية والشرعيّة، كونه مرجعاً من مراجع الدين ومرشداً من كبار دوائر الإرشاد في العالم الإسلامي.

وركّز السيّد فضل الله على عددٍ من الظواهر التي تعيق الحراك السياسي الإسلامي، وتضعه على مفارق طرق خطيرة، إنْ على المستوى الفكري أو العملي والتطبيقي.

ومن أبرز هذه الظواهر وقوع الحركة الإسلاميّة تحت تأثير القوالب الجامدة وتأثير الخطاب السطحي، ممّا يؤدي بالحركة الإسلامية إلى تكريس مشاكلها الداخلية من جهة، ومع محيطها الخارجي من جهة أخرى.

وقد عالج السيّد فضل الله عدّة من هذه القوالب الجامدة.

• لعلّ من أهم ما يَعْتَوِر الحركة الإسلامية في هذا المجال، مشكلة العلاقة مع الآخر، وموالاته من دون الله، كما ورد في عدّة نصوصٍ دينيّة صارمة بالنهي متوعّدة بالغضب الإلهي.

وكان التفسير السائد لهذه النصوص هو الإحجام تُجاه الآخر (الضدّ) والانغلاق، ممّا فوَّت على الحركة الإسلاميّة مدّ الجسور تجاه الآخر الذي يشترك معه في قضايا مصيرية عديدة.

ولكنَّ، للسيّد رأياً آخر، فيعتبر الموالاة التي تضمّنتها النصوص الدينية خاصّة بالبعد العقيدي، وهي تتّصل بتحقيق التمايز على هذا المستوى، وتحصين الدائرة الإسلامية، ليست بصدد بناء جدار عنصري تجاه الآخر، وإن كان ثمّة قواسم مشتركة ومصالح متبادلة للمؤمنين والعاملين معه.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إنّ الآيات تؤكّد على رفض الموالاة والموادّة، بالمعنى الذي يغيب فيه الجانب الفكريّ العقيديّ عن دائرة الاهتمام الذاتي في حركة العلاقات، ليكون مجرّد حالة جانبيّة في المسألة فتتقدّم عليه بقية الجوانب، ليكون الأثر البارز لها في القاعدة النفسيّة للعلاقة بين الإنسان المسلم والآخرين. ممّا يؤثّر سلباً على عمق الارتباط الداخلي بالعقيدة، ويؤدّي إلى نوع من استسلام للعنصر العاطفيّ الحميم، الذي يجعل الإنسان غافلاً عن كثير من الأوضاع السلبيّة التي تدبَّر له في الخفاء، وقد تطعنه في الصميم من حيث لا يشعر فيما يتعلّق بالفرد أو بالأمّة».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص١٢٢

ويزيد السيّد فضل الله فيقول:

«... وليست المسألة إيجاد حالة من التعصُّب أو الانفصال، أو إثارة جوّ من انعدام العلاقة الاجتماعية في المجتمع المتنوِّع، بل هي مسألة إيجاد حالة من الواقعيّة في تحديد الفواصل الفكريّة بطريقة جدّيةٍ مسؤولةٍ، في مواجهة حالات التمايز والاختلاف، وذلك كي يكون اللّقاء من موقع التمايز، ويكون الوفاق من خلال عناصر الخلاف، لتنطلق العلاقات من موقع القاعدة في الفكر والعقيدة، لا من موقع الهوى والمزاج، أو من موقع الرغبة والرهبة، ممّا قد يؤدّي إلى تأثير القوى المضادّة على سلامة المجتمع كلّه..».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ١٢٢

ولذلك لم يجد السيّد فضل الله بأساً في أن تنفتح الحركة الإسلاميّة على

العروبيّين والقوميين، داعياً إلى عدم التسرّع في مواقف انفعالية ربّما تسود في أوساط بعض الإسلاميّين.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... ولذلك فإنّنا نرى ضرورة التدقيق في دراسة علاقة العروبة بالإسلام، وعدم التسرُّع في اتّخاذ الموقف السلبيّ منها على أساس النظرة السطحيّة التي تختزن الانفعال، ولا تلتقي بالعقل في حركة الفكر، لأنّ البعض قد لا يطرحها منافية للإسلام، وقد يطرحها البعض بصيغة لا تبتعد كثيراً عن خصوصيّاته، كما قد نجد هنا اتّجاهاً متطرّفاً مضادّاً للإسلام في طبيعته وفي فلسفته الفكريّة والعملية..».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص١٣٧

كما دعا السيّد فضل الله الحركة الإسلاميّة إلى عدم التعقّد من العلمانيّين، والانفتاح عليهم من خلال مواقع عديدة مشتركة.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«... وهكذا نجد في مسألة الصراع مع الاستعمار، أو مع بعض مواقعه، عنصر لقاء مع التيارات السياسيّة العلمانيّة التي قد تصادمه في مرحلةٍ لتحقّق بعض النتائج لحسابها، أو لحساب بعض المحاور الإقليميّة أو الدوليّة المرتبطة معها برباط تحالفيّ، أو تنسيقيّ، أو في المطلق، فلا تتعقّد هنا، لأنّ هذه الجهة غير حاسمة على مستوى الامتداد، أو لأنّ تلك الجهة تتحرّك ضدّ جهة استعمارية لخدمة جهةٍ استعمارية أخرى، أو لأنّ المسألة لا تؤدّي إلى نتائج حاسمة على هذا الصعيد أو ذاك، لأنّ القضيّة المطروحة، هي تحقيق النتيجة في هذه المرحلة، أو في هذا الجانب الجزئيّ أو تحريك المبدأ، للوصول إلى

تحضير الواقع لنقلةٍ نوعيةٍ أخرى، من خلال جهدنا وجهد الآخرين، فالمهم هو أن تتقدّم خطوة في الاتّجاه السليم إلى الأمام، بقطع النظر عن الجهة التي تتعاون معها في الوصول إلى الهدف..».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ١٣٨

وإذا كان يُخيّل للبعض أنّ الثورة وانتصار الحراك الإسلامي قد يقطع مرحلة التنازلات للآخرين، بما يعني الانغلاق، في مرحلة التحوّل إلى الدولة، لأنّها ستكون الأقوى والأكثر صلابة، فإنَّ للسيّد رأياً آخر، إذ لا يجد فرقاً بين أن يكون الإسلاميّون في مرحلة الثورة أو بعد انتصارها والتحوّل إلى الدولة، إذ كما يلزمهم الانفتاح تجاه الآخرين في مرحلة الثورة، فإنّهم سيكونون ملزمين بالانفتاح تجاه الدول الأخرى في مرحلة الدولة.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إذا كانت المسألة هي قصّة الحاجة إلى تقديم التنازلات من قبل الحركة الإسلاميّة لحساب الحركات أو الدول الإسلامية، فإنّ ذلك لا يعني أنّ الحركة في نطاق الدولة لا تضطر إلى ذلك، بل الموقف هو الموقف نفسه، لأنّ أيّة دولة لا يمكن أن تحقّق مكسباً للدول الأخرى في مجالاتها السياسيّة أو الاقتصاديّة أو الأمنيّة إلاّ من خلال ما تحصل عليه من تلك الدولة من مكاسب تماماً، على أساس عمليّات التبادل بين الأفراد والجماعات، لأنّ العلاقات الدوليّة لا ترتكز على المجانيّة أو على المبادئ الإنسانيّة أو العمليّات المجانية، بل ترتكز على قانون التبادل القائم على حسابات الربح أو الخسارة، فلا بدّ في أيِّ موقع للأخذ من ان تقدّم بدلاً منه موقعاً للعطاء.

ولن يقتصر الأمر بالدولة على تقديم التنازلات لدولةٍ أخرى، بل يمتدّ

ذلك إلى تقديمها لحركةٍ سياسيّة أخرى فيما إذا كانت مصالحها الدوليّة تفرض عليها ذلك».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ١٤٩

• ومن القضايا التي راجت في أوج انتصار الثورة الإسلامية في إيران والزهو الذي أخذ بقلوب العاملين الإسلاميّين في إطار الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة وتأثّراً بنموذجها وطرحت ـ بقوّة ـ صيغة حزب الله كصيغة بديلة عن صيغة الحزب الإسلامي التي كانت رائجة لعقود سبقت الثورة الإسلامية الإيرانية.

ولم يكن السيّد فضل الله متعقِّداً من بروز ظاهرة حزب الله كصيغة جديدة للعمل، وخصوصاً في بعض المناطق، بل كان أحد أهم محتضنيها، بل كان الراعي الأول لها، وإنّما كان يتحفَّظ على إشاعة فكرة التصادم بين هذه الصيغة الجديدة والصيغ الإسلامية السائدة قبل انتصار الثورة الإسلامية.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... وقد يعتقد هؤلاء الذين يثيرون علامات الاستفهام حول التنظيم الحزبي، أنّ مثل ذلك، قد يكون حجّة مقنعة في ترجيح الاتجاه الآخر، وهو العمل في نطاق «حزب الله» الذي يتبنّى الأمّة كإطار للحزب، ولا يتبنّى الحزب كإطار في الأمّة، فإنّ النقاط السلبية في الاتجاه الحزبي، تتحوّل إلى نقاط إيجابيّة في الوجه الآخر في حركة الأمّة.

... ومن الطبيعي، أن لا تكون هناك عصبية على المستوى الفئوي الضيّق، لأنّ العمل ليس عمل فئة في مقابل فئة، بل هو عمل الأمّة كلّها في مقابل التحدّيات الآتية إليها من فريق الباطل. وبذلك يكون الاختلاف في وجهات النظر من خلال هذه الروحية اختلافاً في

الدائرة الواحدة الواسعة، ممّا يعطي للظاهرة معنى التنوُّع بدلاً من التصادم».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٧٠ وما بعدها

لقد شنَّ أنصار النموذج الإيراني حملة واسعة على النهج الحزبي في العمل الإسلامي، وذلك تأثّراً بالمشروع الإيراني، الذي امتلك عمقاً جماهيريّاً واسعاً وقيادة مرجعية فعّالة، وظروفاً موضوعية دوليّة وإقليميّة وداخليّة، فكان أن ترك بصماته على عددٍ من الساحات التي ينشط فيها العاملون، بل وتمَّ تحريضهم من بعض الدوائر السياسيّة الإيرانية الجديدة على العمل على معاداة التجربة الحزبيّة، على خلفيّات عديدة، وبدعاوى كثيرة، منها: السريّة، والبعد عن الجماهير، والعصبية وعدم الامتثال لأوامر المرجعيّة وولاية الفقيه و...

ولجهة التجربة الحزبية التاريخية التي تعرّف عليها السيّد فضل الله وقربه منها، فقد كان للسيّد رأي في هذه الدعوى، وهو رأي جريء جداً، ويعتبر خارج السياق العام، الذي كان سائداً في الثمانينيّات.

لقد كتب السيّد فضل الله يقول:

«... إنّنا لا نستطيع أن ننكر، أنّ الأحزاب الإسلامية، قد استطاعت أن تصنع قاعدة إسلامية ممتدّة في الدائرة السياسية، التي قدّمت الإسلام كمشروع متكامل، يختزن الجانب السياسي، إلى جانب الدوائر الأخرى، وذلك في ظلّ غياب حركة المرجعيّة في هذا الاتّجاه بالنظرة الشاملة..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ١٠٦

ويجد المتابع في أدبيّات السيّد فضل الله وفي خطابه الفكري مناقشة مستفيضة للدعاوى التي روَّج لها أنصار الاتجاه الإيراني في العمل، بل إنّه تساءل عن خيار

«حزب الله» كصيغة جديدة للعمل، ومدى تبلور هذه الصيغة، وكيف تعمل على الأرض، وما هي أوجه الخلاف بينها وبين صيغة العمل الحزبي.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«أمّا فكرة حزب الله، التي ترتبط بالمرجعيّة وولاية الفقيه، فإنّنا نعتقد أنّها لا تزال غير متبلورة في صيغة واضحة، محدّدة الملامح والمعالم، بل تحتاج إلى دراسة واسعة، لحركة الفكرة في الواقع، وطبيعة التجربة الموجودة على الأرض، ومدى ما أعطت من نجاح في مسألة الثورة، وفي مسألة التخطيط السياسي، ثمّ معرفة الأجهزة الفكريّة والسياسيّة والأمنيّة، التي تتحرّك في دائرة القيادة مع الوليّ الفقيه، فيما تملك من خبرة ودراسة وإخلاص، وكيف تكون صلتها بحركة الأمّة، سواءً في نطاق الدولة أو في خارجها.

إنّها فكرة جديرة بالاهتمام، لأنّها استطاعت أن تثوّر الشعب بطريقة أكثر حرارة من الطريقة التي مارستها الأحزاب، ولكنّها مع ذلك تنظر إلى الأمور من زواياها الظاهرة، بعيداً عن العمق الضارب في الجذور».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ١٠٨

لقد كان السيّد فضل الله على معرفة كبيرة بالظروف التي أحاطت بالصيغة الجديدة للعمل الإسلامي ومحاولة فرضها من قبل بعض الدوائر الإيرانية، ولذلك كان أكثر معرفة بما ستؤول إليه هذه الصيغة من التحوّل إلى العمل الحزبيّ السائد قبل انتصار الثورة الإيرانيّة وإن أُعطيت اسماً مختلفاً وألبست ثوباً آخر.

كتب يقول:

«... ولكن لا بدّ أن يكون لهذا الخطّ، جهاز واسع شامل في داخل

جسم الأمّة، ليمارس شؤون الإدارة في حركتها، وليستثير بخطّته كلّ طاقاتها، وليحفظ وحدتها الفكرية، فيما يثيره في ساحتها الفكرية من فكر، ويحمي لها مسيرتها الأمنية، فيما يحرّكه من وسائل الأمن. ولا بدّ من إنشاء هذا الجهاز بطريقة منظّمة، تلتقي بالتنظيم الحزبي في أكثر من موقع، ممّا قد يحوّل حزب الله حزباً منظَّماً بالمعنى المصطلح..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ١٠٥

وما يقوله السيّد فضل الله يعبِّر عن مدى خبرته في العمل الإسلامي، واستشرافه لمآلات الصيغ العملية في هذا السبيل، وهو ما ثبت بالفعل، إذ تلاشت صيغ «حزب الله» في عددٍ من المناطق التي أسس فيها، وبقي «حزب الله» في لبنان، ليتحوّل إلى حزب بالمعنى المصطلح.

ولذلك كان السيّد فضل الله على وعي تامٍّ بالتحوّلات التي ستطرأ على صيغة «حزب الله» التي دعا إليها الإيرانيون وأرادوا تسويقها في الأوساط الإسلامية خصوصاً الشيعية، لتكون بديلاً عن الصيغة الحزبية، فكان أنْ تحوّلت صيغة «حزب الله» إلى صيغةٍ حزبية أشدّ تماسكاً وأكثر سرّية وأدقّ تنظيماً.

• وفي أوج انتصار الثورة الإسلامية وانتصار فكرة ولاية الفقيه في الحراك الإسلامي، نظَّر الإيرانيون لفكرة الولاية المطلقة، على نحوٍ لا تفلت عنها أيّة ممارسة أو نشاط سياسي/ ديني، ومن ذلك العمل الحزبي، الذي وجدوا فيه أنّه منزوع الشرعية، لعدم استحصال الإذن من الفقيه، فكانت حجّة أخرى للتضييق على الصيغة الحزبية في العمل السياسي الإسلامي.

وفي زحمة هذه الأفكار وسطوتها، كان للسيّد فضل الله رأي ناقد وشجاع، في وقتٍ كان لفكرة ولاية الفقيه من الهيمنة والسطوة ما لم يكن لغيرها، خصوصاً في ظلّ زعامة السيد الخميني.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«قد يطرح البعض المسألة من ناحية أخرى، وهي أنّ شرعية أيّ عملٍ على مستوى الشكل والمضمون لا بدّ أن يخضع للإذن من الفقيه، الذي يملك الولاية العامة على المسلمين، ممّا يفرض عليهم، أن لا يقوموا بأيّ نشاطٍ سياسي أو اجتماعي، إلاّ بعد الاستئذان منه.. فإذا لم يصدر منه الإذن في ممارسة العمل الحزبي، فإنّ ذلك يعني فقدان العمل لشرعيته، لا سيّما في المجالات التي يؤدّي فيها ذلك إلى إنهاك الساحة السياسيّة الإسلامية المتحرِّكة تحت سلطة الفقيه الولي...».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٨٢

ويرى السيّد فضل الله أنّ هذه الرؤية ـ لو صحَّت ـ فإنّها تتّصل برأي الفقيه، وقد أذن عدد من الفقهاء، ولو في بعض المراحل، بهذه الصيغة، بل إنّ بعضهم أشرف على هذا العمل وانسجم معه.

كتب السيّد فضل الله:

«... ولكنّ هذه المشكلة ـ لا تمثّل مشكلة ـ من ناحية المبدأ، لأنّها تتّصل بموقف الفقيه، الذي قد يجد في أسلوب العمل الحزبي ـ ولو في بعض المراحل على الأقل ـ أسلوباً شرعيّاً، فيما يمثّله من العلاقة بالمصلحة العليا، كما نجده في رأي بعض الفقهاء الواعين، الذين أعطوا الضوء الأخضر، للسَّير في هذا الاتجاه، أو قادوا العمل في بعض مواقعه، أو وافقوا عليه، فلم يعترضوا عليه...».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٨٢ وما بعدها

وقد ينطلق السيّد فضل الله بعيداً لمواجهة هذه الرؤية الفقهيّة لحدود صلاحيات

الفقيه، فيعبِّر عن رفضه لها برؤية فقهيّة أخرى، تعتبر أنّ حدود صلاحيات الفقيه تختصّ بمدى ممارسته لهذه الولاية وحدود هذه الممارسة، سواء في البلاد التي له فيها سلطة أو خارجها، فلا يلزم استئذانه أو إشرافه على أيّ عمل، إلاّ بما ذكره من حدود أو الحالات التي يمكن أن تتعارض مع خططه وسياساته.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«ثمّ إنّ موضوع الإذن من الفقيه في الحصول على الشرعيّة، قد لا يكون ضرورياً، إلاّ في السّاحة التي يمارس فيها الولي الفقيه حركة ولايته، سواء كان ذلك في داخل الدولة التي يشرف عليها أو يحكمها، أو في خارجها، ممّا يتّصل بالسياسة الإسلامية العامة التي يقودها، في نطاق خطّة متكاملة، في حركة الشكل والمضمون، إذا كان يرى في هذا الأسلوب خطراً على الواقع، أو على الخطّة، أو إذا كان يؤدّي إلى الإرباك في عملية تنفيذ الخطّة بحسب طبيعة الأشياء.

أمّا إذا لم تكن في المجالات، التي يعمل فيها ولايته، أو في المواقع التي لم يصدر فيها حكماً ولايتياً بالمنع من ذلك، فلا نجد هناك أيّ أساس فقهي للمنع، لأنّ المسألة هنا، ليست مسألة لبحث عن مصدر الشرعية، بل عن المانع عنها، لأنّ العمل الإسلامي، في أسلوبه العملي، يخضع لقاعدة الإباحة، فيما لا يشتمل على عناصر التحريم في داخله ما دام ينسجم مع الخطّ العام للدعوة ولعملية التغيير الواقعي».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٨٣

ويعبِّر رأي السيّد فضل الله الناقد عن شجاعةٍ وجرأةٍ، في وقتٍ كان التعبير عن الرأي المخالف لما هو سائد من ولاية الفقيه عدواناً على النظام الإسلاميّ

الجديد، كما يُخيّل إلى البعض، وكما يحاول تسويقه عدد من الإيرانيين الذين استغلّوا تعاطف الخارج الإسلامي مع الداخل الإيراني، في محاولةٍ منهم للسيطرة على الساحات الإسلاميّة العاملة، وصبغها بصبغةٍ إيرانية، ذات اتّجاه واحد وتفكير فارد.

• ومن الموضوعات التي كانت تقلق السيّد فضل الله، هيمنة ظاهرة الشعاراتيّة ـ إنْ صحّ التعبير ـ على حساب الفكر والوعي. ورأى السيّد فضل الله أنّ انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران شجَّع على هذه الظاهرة، من دون اعتبار للظروف السائدة والمعطيات القائمة التي دفعت إلى انتصار الثورة الإسلاميّة دون انتصار لحركات إسلامية فاعلة ونشطة.

ولذلك وجد السيّد فضل الله أنّ ثمّة انتشاراً واسعاً وكثيفاً لكلمات الثورة الإسلامية الإيرانية دون وعي لهذه الكلمات وهذه الشعارات ودلالاتها الفكرية.

كتب السيّد فضل الله:

«... ولعلّ هذا، هو ما عشناه أيام الثورة الإسلاميّة المباركة في إيران، فقد استطاعت أن تهزّ العالم من حولها، فتهزّ أعماق الإنسان المسلم، وتقتحم عليه مشاعره، فيما يشبه الطوفان، وتفتح عينيه على الحلم الكبير، في عودة الإسلام للحياة من جديد، وبشكلٍ أقوى... ولكنّ الحسابات لم تتّفق مع المشاعر، لسبب بسيطٍ جداً، وهو أنّ بعض المواقع الثائرة كانت تفتقر إلى بدايات الأجواء الدافعة إلى الحركة نحو الهدف الكبير البعيد فضلاً عن الثورة... لأنّها كانت تعيش في ضباب التخلُّف الفكري والسياسي بالمستوى الذي لا تستطيع فيه أن تفهم المعنى الذي يعنيه الإسلام، من حيث هو برنامج حياة ودستور أُمّة...

فكانت الفكرة، أنّ النجاح هناك في إيران، يفرض النجاح هنا بشكل أقوى وأسرع، من دون الالتفات إلى العناصر المتوفرة في الثورة الإسلاميّة في إيران، من قيادة المرجعيّة، ومن طبيعة القاعدة الشعبيّة، ومن الظروف السياسية العالميّة، ومن الموقع الاستراتيجيّ المميّز... ممّا لم يكن متوافراً في السّاحة الأخرى.. وهكذا كان الانفعال مسؤولاً عن تجاوز المرحلة، وعن اختصار النظرة إلى الواقع..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٢٩٧

ويتوقّف السيّد فضل الله عند التجربة اللّبنانية الجديدة في لبنان عقب انتصار الثورة، ومحاولة محاكاة التجربة الإيرانيّة واستنساخها كما هي، من دون النظر إلى الظروف والمعطيات القائمة على الأرض في لبنان.

كتب السيّد فضل الله عن تلك الظاهرة في لبنان ناقداً، إذ يقول:

«وقد تكون السّاحة اللبنانية حافلة بالكثير الكثير من هذه النماذج، التي تدعو إلى الاهتزاز والسرعة، في تقويم الواقع، وفي تحريكه، لا سيّما في هذه الظروف القلقة، التي يرزخ تحت ثقلها هذا البلد، ممّا جعل الكثيرين يفكّرون في أسلوب المحاكاة والتقليد للآخرين بفعل الحمّى السياسيّة والعسكرية، ويشعرون بأنّ عليهم أن يخوضوا المعركة، تحت المظلّة السياسيّة والعسكرية، بعيداً عن أيّة خطوات ثقافيّة فكريّة...

ولعلّ طابع الاستعجال، هو الذي يغلب على كلّ عمل من الأعمال الإسلاميّة، ممّا يجعلك تلتقي بالسؤال الطويل الدائم، عندما تتحدّث عن المرحلة الثقافيّة، وعن التوقّف طويلاً قبل الاندفاع في الطريق المتحرّك نحو الهدف، أو عندما تتحرّك مع الآخرين، في خطوات

التوعية والتثقيف، من خلال المحاضرة والندوة والصحيفة والكتاب، ما جدوى ذلك، وماذا استفدنا منه؟ وقد يعقِّبون على الموضوع، بما يشبه التندّر، لقد شبعنا ثقافة إسلامية فلم نحصل على شيء.. وتتتابع الدعوات في الانطلاق بعيداً عن ذلك كلّه.. ويبتعد الإسلام عن عقولنا وأفكارنا والتزاماتنا، ليبقى مجرّد شعار يثير الحماس والانفعال، ولكن دون مضمون، فيتحوّل إلى إطار طائفيّ، بدلاً من أن يعيش في إطاره العقيدي الفكري الروحي، الذي يتحرّك نحو الإطار السياسي، على عجلة من الفكر والوعي والإيمان».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٢٩٨

وفي السياق نفسه، يتوقّف السيّد فضل الله عند شعارات شاعت مع انتصار الثورة الإسلامية، ناقداً إشاعتها والترويج لها، دونما دراسة داعية للآثار التي يمكن أن تخلقها فيما بعد.

ومن أبرز هذه الشعارات، شعار «جمهورية إسلامية لا شرقية ولا غربية»، وهو شعار أطلقه الإمام الخميني، وأخذ بُعداً كبيراً في خطاب الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة.

ومن المؤكّد، أنّ السيّد فضل الله لم يكن في وارد الاعتراض على الشعار من حيث هو تأصيل للانتماء المستقل في شخصيّة الإنسان المسلم، ولكنّه يعتقد أنّ الترويج لهذا الشعار على مستوى السياسة الخارجية للدولة سيثقل كاهل هذه السياسة ويضعها في حرج أمام جمهورها أحياناً كثيرة.

لقد كان السيّد فضل الله غاية في الجرأة والشجاعة وهو يفكّك شعاراً ثورياً أطلقه السيّد الخميني، الزعيم الكبير، وقد ارتدّ هذا الموقف على السيّد فضل الله بمواقف عددٍ من المنفعلين والتابعين والغوغائين ـ ربّما ـ ولكنّه كان معنياً

بترشيد الخطاب الفكريّ السياسيّ الإسلامي. ولذلك لم يأبه كثيراً بهذا الموقف، في وقت لم يكن بمقدور أحد أن يقلِّل من انحيازه إلى الثورة الإسلاميّة ودعمها أمام المخطّطات التي كانت تستهدفها، سواءً كانت هذه المخطّطات خارجية أم داخلية.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... فقد نجد شعار «لا شرقية ولا غربية»، كعنصر من عناصر إثارة الحماس الاستقلاليّ في داخل الشخصيّة المسلمة.. ولكن حركة هذا الشّعار على صعيد الواقع غير مفهومة، مرحليّاً على الأقل، ولذلك فإنّها تظلّ في الضباب، بعيداً عن كلّ عناصر الإشراق والوضوح، وذلك ضمن التصوّر التالي، إنّ لهذا الشعار مجالَين.. فقد يتحقّق في نطاق تفريغ الشخصيّة المسلمة من الشعور بالانتماء إلى أيٍّ من المعسكرَين العالميّين الموجودَين في الساحة السياسيّة، كوسيلة من وسائل البدء في التحرّك الطويل نحو الهدف البعيد، في إيجاد القوة الثالثة البديلة، على أساس الإسلام السياسي الشامل... وفي هذا الجوّ لا بدّ من تعميق الشعور بالذاتيّة الإسلاميّة في داخل المسلمين، وتوجيه الثقافة والتربيّة والحركة السياسيّة نحو الاستقلال الكامل، في شتّى الجوانب الحياتية العامة، لينشأ الجيل المسلم على أساس الهدف الكبير البعيد. وقد يتحقّق هذا الشّعار في نطاق المرحلة الحاضرة، على أساس الفكرة التي تفسح المجال للتحرّك بعيداً عن الأوضاع والتحالفات والعلاقات الموجودة في السّاحة، في الواقع السياسيّ والعسكريّ والاقتصاديّ والثقافيّ.. فتكون القضيّة المطروحة أمامنا، هي أن نرفض أيّة علاقة عضوية مع أيّ من المعسكرَين، وذلك للحصول على سلامة الاتّجاه في الحركة والتخطيط.

إنّنا نعتقد صعوبة الحصول على مثل ذلك، فيما نملك من ظروف ومعطيات للسّاحات الموجودة أمامنا.. لأنّ طبيعة المصالح المتشابكة في العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، لا تسمح بالعزلة ولا تسمح بالاستقلال...

وفي هذا المجال، نشعر بالحاجة إلى التفكير في تخفيف الانتماء، أو تقليل سلبيّاته، أو إضعاف عوامل الضغط عليه، مهما أمكن.

وقد لا نريد أن ندّعي، بأنّ واقع العلاقات بين القوى العالميّة الكبرى يمثّل القدر المحتوم الذي لا يمكن الهروب منه أو الخروج عليه، ليكون هذا المنطق الذي نريد لوناً من ألوان الانهزاميّة الروحيّة، أو العمليّة... بل كل ما نريد أن ندّعيه، هو التأكيد على النظرة الواقعيّة للسّاحة وللقوى وللظروف، من أجل اتّخاذ المواقف المدروسة، على أساس مصالح الإسلام والمسلمين... لأنّ فقدان النظرة الموضوعيّة للأشياء قد يوقعنا في خطّ التهوّر والضياع، ويفقدنا الكثير من الفرص المتاحة..».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٢٤٨ وما بعدها

ويرتكز نقد السيّد فضل الله لشعار «لا شرقيّة ولا غربيّة» على منهج يستند عليه، إذ يرى أنّ إثارة الوعي الفكري لأيّ شعار يجب أن يسبق أو يرافق إطلاق الشعار، وأن لا يترك الشّعار يقتحم حياة الناس، ثمّ يتخفّف منه لاحقاً، لأنّ التخفُّف منه لاحقاً، سيؤذي الفكرة نفسها التي يقوم عليها الشعار، ويسحب المصداقيّة منه.

ومن الشّعارات التي طالها نقد السيّد فضل الله، شعار «خطّ الإمام» الذي شاع في أوج انتصار الثورة الإسلاميّة، وتفاقم التناحر الداخليّ بين التيّارات السياسيّة المنضوية تحت الثورة الإيرانيّة، فكان أن تمّ الترويج لفكرة «خطّ الإمام» للدفاع

عن المنهج الإسلاميّ الذي ينتهجه الإمام الخمينيّ في مقابل المناهج والتيارات الأخرى.

ولم يكن السيّد فضل الله بعيداً عن هذا الخطّ الإسلامي، من حيث التأييد والدعم، ولم يكن لينأى عن هذا الخطّ كموقف إزاء التحوّلات والتغيّرات التي حصلت في إيران، ولكنّه لاحظ أمراً مهماً يمكن أن يتحوّل معه هذا الشعار من البعد الإيجابيّ إلى بعدٍ فكريّ سلبيّ يسيء إلى فكر الثورة الإسلامية وقائدها، وإلى المنهاج الفكري الذي ترتكز عليه الثورة الإسلاميّة نفسها، فضلاً عن الآثار التي يمكن أن تنتجها في دوائر أخرى.

والسيّد فضل الله، وهو يلاحق هذا الشعار بالنقد، يعي تماماً دور القيادات الدينيّة والروحيّة والسياسيّة وأثرها في خلق الانتصار والتحوّلات، وهو لا ينوي مصادرة هذه الأدوار ولا التقليل من شأنّها ومن زخمها أيضاً، ولكنّه يحذّر من أن يكون الشعار مناسبة للالتفاف على الفكر لحساب الشخص، ومن القاعدة الفكريّة التي نهضت بها الثورة لحساب شخص قائدها.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... ولكنّ القضيّة لا تقتصر على هذا المستوى، ولا تقف عند هذا الحدّ، فإنّ الصفة تبدأ في الالتفاف حول الجماعة لتطوق كلّ اهتماماتهم، فتقف بها عند الشخص. فإذا كان ينطلق من قاعدة فكريّة معيّنة، فإنّ الفكرة لا يمكن أن تتمثّل في غيره، إلاّ من خلاله.. وإذا كان يتحرّك في خطّ معيّن، فإنّه هو الذي يجسّد هذا الخطّ تجسيداً حيّاً لا مثيل له... وهكذا يبدأ البحث لديهم عن الخصوصيّة التي تفصلهم عن الآخرين بالمقدار الذي ينفصل به فكر هذا الشخص عن الآخرين.. وقد يزداد الاستغراق في هذه الخصوصية.. حتى

يتحوّل الأمر إلى إغفال للقاعدة الأصيلة.. وتأكيد للخطّ الخاص.. وللفكر الخاص، كما لو كان شيئاً منفصلاً عن الجذور.. ويبدأ «المخلصون» في عملية الاستنباط والاجتهاد، من هذه الخطبة.. ومن هذا التصريح.. اللذين قد يكونان منطلِقَين من حالةٍ انفعاليّة طبيعيّة لا توحي بالكثير من الفكر.. ليفلسفوا هذه الكلمة.. وهذه الوقفة..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٥٦

ولا يخصّ السيّد فضل الله فكرة «خطّ الإمام» التي ترتبط بالإمام الخميني، فقد أشار إلى ما يعرف بـ «الناصرية» التي اعتُبرت نموذجاً للفكر القوميّ العربي، والصدريّين، نسبة إلى الإمام موسى الصدر في لبنان، وإلى المرجع الشهيد محمد باقر الصدر في العراق.

ويرى السيّد فضل الله أنّ اختصار التيار الفكري والسياسي في شخص قائدها قد يكون فرصة لخصوم التيار نفسه للتأليب عليه أو للانتقاص من التيار الفكري نفسه.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«وهكذا نجد السّاحة الإسلاميّة الثورية تحتضن اسم «الخمينيين» الذي يمثّل السائرين في خطّهم السياسيّ على خطّ الثورة الإسلاميّة الإيرانية.. وربّما كانت هذه الصفة من خلال أعداء الإسلام الذين يحاولون إبعاد الحركة الإسلاميّة عن الارتباط بالإسلام للإيحاء بارتباطها بالشخص.. ولكن مثل ذلك قد يلقى هوىً في نفوس الكثيرين من المتحمّسين فيرتاحون لهذه الصفة ويعتبرونها عنواناً لهم..».

الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا، ص ٣٥٧ وما بعدها

وبغضّ النظر عن طبيعة موقف الخصوم، فإنّ تكريس هذا الشّعار في حياة

العاملين، يجعل من الشخص القائد يتقدّم على الفكرة ذاتها، ويكون الشخص عنواناً لها بدلاً من أن تكون عنواناً له.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... وهكذا وجدنا حركة السّاحة تنطلق من وحي الإخلاص للشخص الكبير والعظيم والقائد، لتجعل الشخص عنواناً للفكرة بدلاً من أن تكون الفكرة عنواناً له..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٥٨

ويجد السيّد فضل الله في ذلك كلّه خطراً على الفكرة ومصادرة لقيمتها لحساب قيمة الشخص القائد نفسه، فتصبح جزءاً من كيانه، وبعضاً من امتيازاته، مع أنّها هي القاعدة والأصل، إذا تحدّثنا عن الفكرة الإسلامية.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«إنّ الارتباط بالفكرة في نطاق الارتباط بالشّخص، يجعل من الفكرة حالة ذاتية له، فنحن نحبّها لأنّها فكرته.. تماماً كما نحبّ بعض الناس القريبين إليه لأنّهم عائلته أو إخوانه أو أصحابه.. لأنّ الشخص هو القاعدة في الانتماء، فيما يمثّله من زهوٍ بالقائد المنتصر، أو بالرجل القوي ممّا يحوِّل الفكرة إلى أن تكون إحدى ميزاته، وبعض فضائله، وهذا ممّا يؤدّي إلى أن نبتعد عنها، كما اقتربنا من الشخص، وذلك من خلال التصوُّر الوجداني لحركة الفكرة في الفكر والعمل.. لأنّ صورته ستكون هي المنطلق في المرتبة الأولى من الوعي، أمّا صورة الفكرة، فتقف في المرتبة الثانية التي يغلب عليها صورة الشّبح... ولهذا نجد أنّ الهتاف للشخص يتقدّم كثيراً على الهتاف للفكرة».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٥٩

وإذا كان السيّد فضل الله حريصاً على حركة الفكر بعيداً عن هيمنة البُعد الشخصيّ عليها ومصادرتها لحسابه، فإنّه يعي تماماً أنّها لا تقوم إلاّ بالشخص المؤهّل والقادر على ترجمتها وتكريسها في حياة الناس. إذ كتب يقول:

«... إنّنا لا نؤمن بالتجريد في حركة الفكر في وعي الأمّة.. فلا يمكن أن تكون هناك رسالة ناجحة بدون رسول حكيم في فكره وأسلوبه، ولا يمكن أن تكون هناك حركة منتصرة بدون قيادة، واعية مخلصة، لأنّ الناس يبحثون عن تجسيد الفكرة في حركة الشخص في صعيد الواقع كما يبحثون عن الفكرة في نطاق المعادلات الفكرية في حركة الفكر.. ولكن.. ليس معنى ذلك أن تكون الفكرة هي فكرة الشخص، بل معناه أن يكون الشخص هو رسول الفكرة ومبلِّغها وقائد حركتها في الحياة..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٦١ وما بعدها

فما يخشاه السيّد فضل الله ويؤرّقه أن تذهب الفكرة أو لا يُنظر إليها إلاّ من خلال الأشخاص، خصوصاً في ما يتعلّق بالفكر الديني ـ وبالتحديد الإسلام ـ فتتحوّل الفكرة الدينية إلى تراث شخصي، وربّما يختزل الفكر الديني في رؤية واجتهاد وتفسير واحد.

كتب يقول:

«إنّ الاستغراق في الشّخص، الذي يجعل الفكرة خطّاً له، يؤدّي إلى إهمال الفكرة الأساس في وجدان الناس، ولو بعد حين، فإذا كان هذا الشّخص يمثّل الإسلام في فكره، وفي حركته وفي أسلوبه.. فإنّ اعتبار خطّ السير خطّاً له.. يبعد الإسلام عن الدخول في عمق الفكر، والوجدان والشعور.. للناس، لأنّهم يظلّون مشدودين إلى الشّخص،

وإلى فكره، فهو الذي يفكّر، وهو الذي يقرِّر، وهو الذي ينتصر.. حتى إذا ذُكِر الإسلام في نطاقه فإنّه يعبّر عن الإسلام الذي يفهمه، لا الذي يفهمه الآخرون، وبذلك يأخذ الإسلام خصوصيّته، التي تميّزه عن إسلام الآخرين.. ممّا قد يشكّل اتّهاماً لهم في صدق الانتماء، أو في سوء الفهم».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٦٠

وهنا، تبدو المشكلة ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ في خلق وحشة فكرية تُجاه الرؤى والتفاسير المختلفة للنصوص الدينيّة، ولو مستقبلاً، فتكون الرؤية الدينيّة رؤية هذا الشخص، وتفسيره هو التفسير القائد والسائد والمهيمن.. خصوصاً وأنّ هذه الرؤية ـ كما يقول السيّد فضل الله ـ قد لا تكون واضحة المعالم، وربّما تكون مجرّد مواقف أو خطابات سياسيّة.. فتصبح مادة للاستنتاج والتأويل والتفسير من الأنصار والأتباع.. لتتحوّل فيما بعد إلى مادة للشقاق والاتّهام المتبادل على خلفية الإيمان بها أو عدم الإيمان بها.

كتب السيّد فضل الله في هذا السياق:

«إنّ فكرة، خطّ الإمام، أو خطّ القائد.. ربّما تكون معقولة إذا كانت تملك أساساً من الوضوح فيما يخطّطه للفكر وللسّير في منهاج محدّد في تصوّراته الفكريّة، وفي أساليبه العمليّة، كما لو كان في معرض طرح فكرة متكاملة منهجيّة للجمهور.. ولكنّ الواقع التطبيقيّ للمسألة يختلف عن ذلك.. فنحن نواجه في الساحة أفكاراً متفرّقة تتحرّك في مواقف خطابية، أو لقاءات سياسية أو اجتماعية تحكمها ظروف معيّنة، وحالات طارئة ممّا يجعل منها مادة قابلة للاستنتاجات المختلفة التي يحاول كلّ فريق أن يفهمها على طريقته

الخاصة، أو على مزاجه الخاص. وربّما يحاول البعض أن يوجّهها طبقاً لمصالحه الخاصة.. وهذا ما نلاحظه في أسلوب المزايدات الذي يحكم السّاحة فيما تتحرّك به من اتّهامات متبادلة في الخروج عن هذا الخطّ هنا أو هناك..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٦١

٤ ـ وفي الإطار نفسه، وضع السيّد فضل الله على طاولة المراجعة والنقد العلميّ عدداً من الإشكاليات السياسيّة ذات المضمون الفقهي، وبالتحديد فيما يخصّ الحراك الإسلامي، وصيغ هذا الحراك وعلاقته بالمنظومات الاجتماعية/ والدينيّة السائدة والقائمة.

وقد احتدم النقاش حول هذه الإشكاليّات في أوج انتصار الثورة الإيرانيّة، ومحاولة فرض أو الترويج للنموذج الإيراني، إنْ في العمل الإسلاميّ أو بما يتّصل بالصيغة الدستورية للنظام الإسلامي.

وقد دفع السيّد فضل الله في التشجيع على التفكير النقدي حول هذه الإشكاليات، خشيته من إدارة هذه الإشكاليات بروح إنفعالية أو مصلحية، مما يضيّع على الإسلاميين الجهد والوقت، فضلاً عن الإساءة للحالة الإسلاميّة والإساءة للاجتماع الإسلامي.

كتب السيّد فضل الله يقول في هذا السياق:

«... نحبّ للعاملين، أن لا يعيشوا التشنُّج إزاء بعضهم البعض، فيما يختلفون فيه من صيغ العمل، بالمستوى الذي يصل إلى حدّ التراشق والاتهامات وإثارة علامات الاستفهام، والشكّ من دون أساس أو مبرّر، وإغلاق باب الحوار في تفاصيل القضايا المختلف عليها.. فإنّ مثل هذه الروح، لا تعبّر عن روح إسلامية، لأنّ معنى أن يكون

الإنسان مسلماً، أن يعيش أخلاقية الإسلام في العمل، وفي أسلوبه، وفي علاقاته وأوضاعه الجزئية والكليّة».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٢٣٥ وما بعدها

• ومن هذه الإشكاليات التي عمّقت الخلافات بين العاملين الإسلاميّين، علاقة الأحزاب الإسلامية مع المرجعيات الدينيّة، بين طرف يشكِّك في أصل شرعية الأحزاب الإسلاميّة، بعيداً عن إشراف المرجعيّات الدينية، إن لم يكن التشكيك في أصل وجودها وتكوينها، كونها أسلوباً غير مألوف إسلامياً.

ولا يرى السيّد فضل الله ضرورة لهذه النزاع وهذا الخصام، في وقت يمكن أن يصار إلى التسوية، وفقاً للأُطر الشرعية، فلا تبتعد الصيغة الحزبية عن إشراف المرجعيات الدينية بنحو من الأنحاء، ولا تكون المرجعيات بديلاً عن التنظيم، في الوقت الذي تعجز فيه هذه المرجعيات عن النهوض بدور ومهام الأحزاب الإسلامية.

يقول السيّد فضل الله:

«وفي خطّ ولاية الفقيه، يتحرّك الحزب، ليقوم بإعداد السّاحة للفقيه، من خلال الخطّة الموضوعيّة، من قبل مفكّريه وأجهزته، في العلاقات العامّة والخاصّة، فيما يحتاج إليه من خبرة بالواقع، ومن مساعدة على تنفيذ الولاية، ليكون العين التي تبصر بها، والأذن التي يسمع بها، والعقل الذي يفكّر فيه، واليد التي يضرب بها، فيما يتميّز به الحزب، من خبرة ودراية بالفكر والتجربة، فيكون الجهاز الذي يملكه أداةً بيده، فيما يريده من أعمال الولاية في شؤون الناس، وفي توزيع المسؤوليات على الساحة، سواءً في ذلك في داخل الدولة، عندما يريد الفقيه رعاية الحكم فيها، أو في خارجها، عندما يريد

تثوير الناس ضدّ الواقع الجائر، وتنظيم العمل الثقافيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والأمني، من أجل الإسلام، وذلك في المرحلة التي يتحرّك فيها الفقيه في هذا الاتّجاه، ممّن يرى الولاية العامة على الناس، إذا لم تكن المرجعيّة مؤسّسة منظّمة شاملة على مستوى الأمّة، تحتوي على كلّ شيء من حولها، وبذلك يمكن أن تتكامل المرجعية كجهاز محدود، مع الحزب كمؤسّسة تدير الواقع في الأمّة، من أجل تنميته وتطويره وتثويره ورعايته، ويبقى للمرجعيّة أسلوبها ودورها، وحركتها التوجيهية في حياة المؤمنين، في نطاق الواقع المسجدي، الذي يتحرّك فيه العلماء والوعّاظ والمرشدون، في دائرة التثقيف العام أو التثقيف الخاص، بالطرق التقليدية أو بالوسائل المتطوّرة، بالتنسيق الكامل في المجالات السياسية مع الحزب الذي ينال ثقة الفقيه».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ١٠٤ وما بعدها

ويلجأ السيّد فضل الله في هذا المجال إلى أسلوب تصالحي بين تيار الحزب وتيار المرجعية، لأنّه خبير ومجرّب، فهو عاش مرحلة الحزب الإسلامي في العراق «حزب الدعوة» ونشاطه الإسلامي في ظلّ المرجعية الدينية المتمثّلة في مرجعية السيد محسن الحكيم، وهو من جهة أخرى بصير بما آلت إليه الأمور من انتصار للثورة الإسلامية ونموذجها، الذي يُراد له أن يُفرض، إنْ على خلفية التأثّر العاطفي بهذا النموذج الجديد وإعجاباً به، أو على خلفية نزعة الهيمنة والزهو التي تدفع بالقيادات الإيرانية ـ أو بعضها ـ إلى تعميم نموذج ثورتهم، خصوصاً وأنّ إيران لم تشهد حراكاً حزبيّاً إسلامياً من قبل، ولم تحتج إليه في ظلّ فاعلية المرجعيّة الدينيّة هناك.

وبدا للسيّد فضل الله أن يقدِّم رؤية تصالحيّة لإنقاذ الحالة الإسلاميّة بعد أن تسرّب إليها النزاع على خلفية نجاح النموذج الإيراني، مع العلم أنّ هذا النزاع لم يكن ليشيع بين الإيرانيين، وإنّما تسرّب منهم إلى الساحات الأخرى.

وفي ضوء هذه الإشكالية كتب السيّد فضل الله:

«أمّا قضيّة الشرعيّة في خطّ القيادة ومقرّراتها وتعليماتها، فإنّها لا تمثّل مشكلة صعبة غير قابلة للحلّ، فيمكن أن يشرف على ذلك كلّه فقيه كفؤ، أو مجلس فقهاء، ممّن تقوم به أو بهم الحجّة على الناس، لا سيّما إذا كانت أغلب القضايا التي تعرض في الساحة، من الموضوعات التي يُرجَع فيها إلى أهل الخبرة، حتّى من قبل الفقيه، وليست من الأحكام التي يُرجَع فيها إلى الفقيه..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٢٣٣

وفي الوقت الذي يقرّر فيه السيّد فضل الله إمكانية إشراف الفقيه أو مجلسٍ فقهي، على عمل الحركة الإسلاميّة، لتدارك الموقف الشرعي من وجهة نظر البعض، فإنّه لا يخفي ميله إلى أنّ الإشراف المطلوب لا موضوع له في الغالب، لأنّ أغلب القضايا التي تعترض عمل الإسلاميّين، من الموضوعات التي يرجع فيها الفقيه نفسه إلى أهل الخبرة، فما هي الحاجة إذاً إلى إشرافه!

وإذا كان للمرجعيّة موقع الإشراف والإرشاد للحزب الإسلاميّ، وعليه من وجهة نظر السيّد فضل الله، فإنّ ذلك لا يعني ـ عنده ـ أن تكون المرجعيّة بديلاً عنه، بل تنهض به وتتقوّى، بما يعزّز المواقع الإسلامية كلّها.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«أمّا المرجعيّة.. في خطّها وحركتها، فإنّها لن تكون بديلاً عن

التنظيم، ولكنّها تتقوّى به وتقوّيه، عندما تشرف عليه، من خلال الفكر الإسلاميّ، وتتحرّك من أجل أن تفتح له الأبواب المغلقة، وتنظّم له بعض خطواته وطريقة مساره، وتوجّهه في الاتّجاه السليم إذا انحرفت به الأوضاع في غير الاتّجاه الصحيح».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٢٣٣

رؤى السيّد فضل الله النقدية بصدد العلاقة بين الحزب الإسلاميّ والمؤسّسات الدينية ومرجعيّتها، كانت ومضات في طريق مظلم، ساده العراك والتشاجر بين العاملين للإسلام، وصل إلى حدِّ الحكم بالفسق والكفر في أوقات معيّنة، وكان الصوت الأعلى فيه للتيارات الغاضبة لفكرة الحزبيّة والمعادية له، ممّا يعطي فكرة واضحة عند مقدار جرأة السيّد فضل الله لنقد من هذا القبيل، ومدى الشجاعة التي يتحلّى بها، فضلاً عن العقلانيّة التي اتّسمت به شخصيته، لمعالجة حالات التصادم والاحتكاك بين العاملين للإسلام ومن أجله.

• وفي الوقت عينه الذي شاعت فيه فكرة ولاية الفقيه المطلقة، وعدم شرعية العمل الإسلامي في صيغه المتعدّدة إلاّ في ظل إشرافه وإذنه، تمّ تسويق فكرة الحكومة الإسلاميّة الواحدة، والولاية الواحدة، والدولة الواحدة، وهي فكرة ذات دلالة، تصادر الآخرين لحساب دولة ومجتمع معيّن، كان هو المجتمع الإيراني ودولة إيران وحكومة إيران.

وتفاقم النـزاع بين العاملين للإسلام حول هذه الفكرة، في وقتٍ لم تكن ثمّة دولة ونظام إسلاميّ آخر غير النظام الإيراني، ولم تكن ثمّة حاجة لهذا النزاع النظري، إلاّ أنّ الشعور بالتبعية لدى عددٍ من العاملين للنموذج الإيراني وافتتانهم به، وبدفعٍ وتأييد من بعض القيادات الإيرانيّة، عمَّق هذا الخلاف وروّج له.

ويناقش السيّد فضل الله ـ بوضوح ـ المستندات والحجج التي يرتكز عليها مدّعو ضرورة توحّد القيادة وتوحّد الحكومة والدولة في النظام السياسي الإسلامي، إنْ كان ذلك وفقاً لفكرة «الخلافة» التي يؤمن بها الفقه السنيّ، أو وفقاً لفكرة «ولاية الفقيه» وكونها نيابة عن منصب الإمامة، فضلاً عن المخاطر والتحدّيات التي تفرضها الأوضاع المحيطة بالأمّة الإسلاميّة والدولة الإسلاميّة أو من جهة أنّ النيابة عن الإمامة واحدة ولا تتعدَّد.

ليس في الجدال الفقهي بأس حول هذه الإشكالية ولا عجب، فهو أمر يجري في هذه المسألة وغيرها، وإنّما المحظور في كون هذا الجدال في وقتٍ تتسيَّد فيه فكرة ولاية الفقيه، ويتربَّع على منصب القيادة الإمام الخميني، وهو قيادة فذّة وقادرة وكفوءة من جهة، وفاعلة ومنتصرة من جهةٍ أخرى، ممّا يفرض جوّاً من الضغط السياسي، يحوّل دون مقاومة هذه الفكرة ومناقشتها.

ولكنَّ للسيّد فضل الله رأياً آخر، لا يجد حرجاً في الإفصاح عنه، وإنْ جلب عليه غضب جهة هنا أو جهة هناك، ترشيداً للحراك السياسيّ وإشاعة لروح البحث العلميّ والموضوعي، وتحريره من النوازع السياسية والأهواء العاطفية، التي تصاحب بعض الظواهر الاجتماعية.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد يقول:

«...إنّ من الصعب العثور على نظرية إسلاميّة دقيقة في مسألة الحكم الواحد، سوى النموذج النبوي، الذي يملك خصوصيّة النبوّة المانعة من التعدّد، ممّا لا يجعل أي نموذج آخر في المراحل التالية مماثلاً له».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٠١

وعلى مستوى الفكر الإمامي السياسي، وبالتحديد في ضوء فكرة النيابة عن

الإمام، فإنّ السيّد فضل الله لا يجد مانعاً من تعدُّد الولاية للفقهاء، إذ كتب يقول:

«... إنّ عنوان النيابة عن الإمام الذي تختزنه نظرية ولاية الفقيه، لدى فقهاء الشيعة في المسلمين، يوحي بأنّ الفقهاء يمثّلون النيابة عن الإمام بالمعنى العام، تماماً كما هي النيابة عنه بالمعنى الخاص، ممّا يجعل الجميع على صعيد واحد في دائرة التعدُّد، ممّا يفرض عليهم توزّع المهمّات العامة في الدوائر المتعدّدة التي تحتاج إلى ولايتهم ورعايتهم، بشكل لا يسيء إلى النظام العام للأمّة، كما لو كان الإمام حاضراً، ومارس بنفسه تنظيم الأمور تحت ولايته العامة، بل قد يكون وجود الإمام في شرعيّة الولاية، مؤشّراً على توزيع الأمور في غيبته، كما هو حال حضوره، لتبقى النظرة إلى الولي الأصيل في دائرة الوحدة، موجبة للبعد عن توجّه الأنظار إلى شخص آخر بهذا الشمول..».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص٣٠٣ وما بعدها

وبلغة فقهيّة وعين فقهية فاحصة، يفكّك السيّد فضل الله بعض مستندات «ولاية الفقيه»، ومن أهمها ما يعرف بـ «مقبولة عمر بن حنظلة» وهي الرواية التي اعتمدها عدد من الفقهاء لتبرير فكرة ولاية الفقيه، ليكتشف أنّها على تعدّد الولاية والحكومة أدلّ منها على الوحدة، فكتب يقول:

«... ولكنّ هناك رأياً آخر يؤمن بأنّ التعدّدية في الحكم، في زمان الغيبة، لا تبتعد عن خطّ النظرية، لأنّ النصّ الذي يتحدّث عن ولاية الفقيه، لم يتحدّث عن الجانب الوجداني الشمولي في الولاية، بل تحدّث عن العنوان العام، الذي يمكن انطباقه على الكثيرين من الفقهاء، الذين تتوافر فيهم هذه المواصفات، ليكون كل واحد منهم نائباً عن الإمام، ومجعولاً من قبله في مركز الحاكمية، وهذا هو ما

نتمثّله في مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا وعرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا فارضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً..».

لعلّ هذا النص، يصلح أن ينطبق على ما إذا اتّفق المسلمون في بلد على شخصٍ جامع لهذه المواصفات، فرضوا به حاكماً في أمورهم، في الوقت الّذي اتّفق فيه المسلمون في بلدٍ آخر، على شخص آخر جامع لهذه المواصفات، فرضوا به حكماً في قضاياهم».

الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا، ص ٣٠٢ وما بعدها



المبحث الثالث

المجال العلميّ

يُعتَبر السيّد فضل الله شخصيّةً علميّة كبيرة، وهو متنوِّع المعرفة ومتعدِّد الاختصاص، فهو أديب وشاعر، وفقيه ومُفسِّر، عدا عن كونه مفكِّراً إسلاميّاً، وعلاوة على ذلك له اهتمام واسع في التاريخ والعقيدة و...

ولعلّ من أهم الميزات العلمية للسيّد فضل الله أنّه كان لا يؤمن بالترف المعرفي والفكري، ولذلك لا يميل إلى القوالب المعرفية ذات الطابع الجدلي، بل كان يوظِّف المعرفة والعلم والفكر لمهمة التغيير الاجتماعيّ والقفز بالمجتمع الإنسانيّ نحو الأفضل.

هذا الميل دفع السيّد فضل الله إلى أن يوظِّف أدواته النقدية ـ وباحتراف ـ لتفكيك عددٍ مهم من الإشكاليات المعرفية، إنْ في العقيدة أو التاريخ أو الفقه... وذلك لجهة إيمانه العميق بضرورة تعميم الموضوعية في البحث والتنقيب العلمي، ولجهة إيمانه العميق بنقدِ عددٍ من الأفكار السائدة ذات الأثر الاجتماعيّ، بما لها من آثار ودلالات سلبيّة في المجتمع وحركته.

وسِجِلُّ السيّد فضل الله النقديّ في المجال العلمي حافل بالتعليقات والتحقيقات النقدية، وربما يُتاح لعددٍ من الباحثين والمتابعين دراسته وتحليله، ولذلك سأكتفي بالبحث التاريخي والعقيدي والفقهي، أنموذجاً للنشاط النقدي عند السيّد فضل الله في مجاله العلمي.

• البحث التاريخي

يعرف السيّد فضل الله مدى تأثير البحث التاريخي في حاضر الأمم ومستقبلها، ويعلم مدى انشداد مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة للتاريخ وتأثّرهم بفصوله الطويلة ذات النقل الكبير.

وهو إذ ينعى على التيّارات الثقافيّة التي تنادي بالانفلات من ثقل التاريخ، فإنّه يحذّر ـ أيضاً ـ من الهيام به ونسيان الحاضر وتغافل المستقبل.

ولذلك يحرص السيّد فضل الله على أن يقرأ التاريخ بوعي وفهم علميَّين، بعيداً عن العاطفة والمزاج الذاتي.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«للتاريخ في حياة كلّ أمّة، تريد أن تتقدّم وتنطلق في الركب الحضاري الصاعد، دوره الحيويّ في نموّها وتطوّرها، كونه يجنّبها كثيراً من المزالق والمخاطر والأخطاء، بما يقدّمه لها من تجاربها الماضية في مراحل نموّها الأولى، وما تحمله ـ تلك التجارب ـ من دروس عمليّة كثيرة، تستطيع بها أن تضع يديها ـ بوعي ـ على مواطن الضعف ومواطن القوّة في شخصيّتها التي عاشتها في تلك الأدوار. وهناك يكون الطريق أكثر إشراقاً، وأرحب آفاقاً ممّا لو انطلقت فيه على غير هدى التاريخ.

أمّا إذا انعكست القضيّة، فحاولت أن تحتقر تاريخها، وترفضه ولا تنظر إليه إلاّ كما تنظر إلى الآثار البالية، وانطلقت روح انفعاليّة حماسيّة تحاول التمرّد عليه والتحرير منه، والتحوّل إلى حاضرها، لتجعل منه مبدأ نموّها ومنطلق حياتها.. فإنّها ـ لا شكّ ـ ستتعرّى وتفقد شخصيّتها الأصيلة، لفقدانها الركيزة التي ارتكزت عليها حياتها،

والمنطلق الذي انطلقت منه، وبذلك فهي لا تملك ـ حينئذٍ ـ إلاّ التذبذب والاتّكاء على تجارب الآخرين، وتناول فتات موائدهم.

ولا يجهل أحد ـ بعد هذا ـ ما في ذلك من ضياع وانهيار لكيانها وشخصيّتها الأصيلة.

على ضوء هذه الفكرة، نحاول الانطلاق إلى تاريخنا، فندرسه من خلال وجودنا الإسلامي، كأمّة إسلاميّة واعية أنشأت حضارة عظيمة تُعتَبر أم الحضارات الحديثة.

إنّنا نحاول الانطلاق إلى هذا التاريخ، لنقرأه على هدي من وعي وعمق ومعرفة، في هذه المرحلة التي نحاول فيها العودة إلى الشوط من جديد ـ بعد أن غبنا عنه مدّة طويلة ـ لنحمل مشعل الكرامة والعدالة الإنسانيّة في رسالة السماء إلى الأرض.

وليست تلك المحاولة التي ندعو إليها، مجرّد ترف ذهني، ودراسة مجرّدة، وإنّما هي ضرورة حتميّة، وواجب حيوي لمرحلتنا الحاضرة، بل نستطيع أن نقول إنّه من أبرز الواجبات الملقاة على عاتق المسلمين عن قضيّة الإسلام، بالنظر إلى أنّه سِجِلّ للحركة التي خاضها الإسلام ضدّ خصومه وأعدائه، وقد علق به، ما علق بكثير من مفاهيم الإسلام، من شوائب وألوان دخيلة بسبب ما حلّ بالمسلمين من ارتباط واضطراب.

ولذلك فقد وصل إلينا وهو يجرّ خطواته في وهنٍ وضعف... حاملاً أثقال الفترة المظلمة والعهود السود..».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص ١٧٥ وما بعدها.

إنّ السيّد فضل الله يدعو ـ بصراحة شديدة ـ إلى مراجعة التاريخ العربي ـ الإسلامي، ومحاولة فهمه والإفادة منه، لأنّه قد يصلح أن يكون مصنعاً للحاضر بل والمستقبل.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«علينا أن نقرأ تاريخنا من جديد قراءة واعية، تحاول أن تدرسه وتفلسفه وتتعرَّف على جذوره الأصيلة، ومعطياته الخصبة. هذه هي القضيّة التي تواجهنا في طريقنا نحو العمل في بناء الحاضر الإسلامي، وتلحّ علينا بقوّة وإصرار.. لأنّها تتّصل بالمرحلة الأوليّة من مراحل العمل والبناء، وهي مرحلة الإعداد والتكوين، إعداد الخطط التي يسير عليها العمل، وتكوين الأُسس والمبادئ العامة التي يرتكز عليها البناء.

... ونحن في سبيل البحث، نضع علامات استفهام عميقة أمام كلّ مرحلة سابقة، وحول كلّ حركة من الحركات الثوريّة والإصلاحيّة التي عاشتها الأمّة الإسلاميّة في الماضي، عن طبيعتها الذاتيّة، من حيث هي إسلاميّة أو غير إسلاميّة، عن الجوّ الذي نشأت فيه ونَمَتْ في أرضه، من حيث هو دينيّ ينبع من واقع العقيدة الدينيّة أو دنيوي ينطلق من المنافع والأطماع الذاتيّة العامّة والخاصة، عن المؤثّرات الداخليّة والخارجيّة التي شاركت في نموّها وتطوّرها من حيث ارتباطها بالواقع الداخليّ والخارجي لحياة المسلمين وعدمه، وعن نوعية النتائج التي حصلت من هذه الحركة أوتلك، من حيث اتّصالها بالمفاهيم والقِيَم الإسلامية وابتعادها عنها، وأخيراً عن مواطن النجاح، ومواطن الإخفاق من حيث تمثّل عناصر القوّة التي دفعت إلى النجاح، ومعرفة عناصر الضعف التي أدّت إلى الفشل والإخفاق، كسبيل من سبل استفادتنا منها، ومدى إمكانيّة هذه الفائدة وعلاقتها بالمشاكل الآنيّة التي نعيشها وارتباطها من قريب أو بعيد.

تلك هي علامات الاستفهام التي تواجهنا، ونحن ندرس التاريخ، في

طريق التعرّف على مشاكلنا الحاضرة.

... وهذه هي إحدى الأسباب التي تضطرنا إلى الوقوف وجهاً لوجه أمام التاريخ لندرسه ونتعمّق في معطياته وآثاره، لأنّه لم يعد من خلال هذه النظرة، مجرّد تسجيل حرفيّ لقضيّة من قضايا الماضي، بل أصلح أداة فاعلة تسهم في عمليّة صنع الحاضر وتؤثّر فيه، بطبيعة ارتباطه بها وارتباطها به..».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص ١٧٩ وما بعدها

وتتجلّى رؤية السيّد فضل الله تجاه التاريخ وفهم التاريخ بصورة أوضح، في المنهج الذي اختاره لدراسة التاريخ، فإنّه ينهج فيه نهجاً فلسفياً أكثر منه مؤرّخاً، فهو وإن كان يلتمس الصورة الحقيقية لهذا التاريخ، كما هو دون تزوير أو تزويق، فإنّه يذهب إلى أبعد من ذلك، لأنّه يستهدف استكشاف التطابق بين ما هو الواقع التاريخي وبين المبادئ والقِيَم التي كانت المحرّك الأساسي له أو السائد فيه، لمعرفة ما إذا كان ثمّة توافق أو افتراق، وذلك لغرض توظيف هذا التاريخ في الحاضر والمستقبل، كما هو في الماضي.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«إنّ هذا المنهج الذي نحاوله يهدف إلى أن يجعل من وصف التاريخ بـ «الإسلامي» وصفاً حقيقيّاً، لا مجرّد إشارة لمرحلة من مراحل الأمّة العربية، كما يحاول بعض الباحثين، ولا يمنعنا في الوقت ذاته من استكشاف طبيعة الدور الذي قامت به هذه الأمّة في التاريخ، والحكم عليه من خلال قربه لمفاهيم الإسلام وبعده عنها.

وبكلمة موجزة: إنّ محاولتنا هذه، تستهدف إثارة وعي القارئ للتاريخ ـ وهو يقرأ ـ بحركة الدين في هذا التاريخ، بحركة مفاهيمه،

بحيوية روحه، بأصالة حلوله، بمراحل نجاحه وإخفاقه.
ومن الطبيعي لهذا الوعي أن يلتقي بالأمّة التي كانت أوّل مجال عملي لاختبار قدرة الدين على التأثير، وأوّل رائد عاش هذا الدين في أُفقه، وانطلق يتحدّث إلى العالم بلغته.
ذلك هو هدفنا من هذه المحاولة وذلك هو غرضنا منها، فلسنا نريد «اختراع» تاريخ جديد، وإنّما نحاول فهم هذا التاريخ من حيث هو تجربة عملية للدين، وبالتالي حفظ هذا التاريخ من الفهم المزوّر، والمنهج الخاطئ الذي وقع فيه الكثيرون من القارئين والدارسين له، والابتعاد به عن طبيعة السّرد الحرفيّ إلى الطريقة التي تجعل منه معنى يتحرّك في داخل حياتنا ليحرّك الحياة من حولنا..».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص ١٧٨

وفي ضوء هذا المنهج، دعا السيّد فضل الله إلى الإبقاء على منهج الأقدمين في دراسة التاريخ، من حيث الفحص في سند الروايات التاريخيّة، ومن حيث دراسة متونها ومضامينها ودلالاتها، داعياً في الوقت ذاته إلى الإفادة من المناهج الحديثة في دراسة النصوص التاريخيّة في التحقيق والتدقيق والنقد والمحاكمة.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«.. وفي اعتقادنا، إنّ منهج الأقدمين ـ من حيث المبدأ ـ هو المنهج المفضّل في دراساتنا التي نريد أن نجري عليها. ونعني بكلمة من حيث المبدأ، طبيعة المنهج من الناحية العامة، وهي رعاية السند والمتن، حسب تعبير القدامى.
أمّا تفاصيل هذا المنهج، فلا نجد ما يلزمنا باتّباع طريقتهم منها، لأنّ مقاييسهم التي كانوا يعتبرونها أساساً للحكم على مضمون الحديث

من حيث انسجامه مع موازين النقد وأحكام العقل، وحقائق الأشياء، لم تعد مقبولة لدينا جملةً وتفصيلاً، بفضل التطوّر الفكريّ والعلمي، وتبدّل النظر بالنسبة إلى كثير من الأشياء في عالم الفكر والتاريخ. ولهذا فلا بأس باتّباع الأساليب الحديثة في التحقيق والتدقيق والنقد والمحاكمة، شريطة أن يكون منسجماً مع الروح الإسلاميّة والمقاييس الإسلاميّة للأشياء..».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص ١٦٣

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ من الضرورة بمكان التعريف بالتاريخ على حقيقته دونما تزوير، وإنْ كان ذلك لدواعٍ نبيلة، لأنّ تزويقه لن يجدي شيئاً، ولن يسهم في بناء مجتمع فاعل نظيف آمن، بل إنّ عرضه كما هو سيكون أكثر مصلحة في مهمة من هذا القبيل، لأنّ الوعي بالتاريخ وحده هو الضامن لذلك.

ولذلك دعا السيّد فضل الله إلى التخلّي عن الهالة القدسية للتاريخ، لأنّها ستؤدي بالضرورة إلى تقديس الأخطاء، ومن ثمَّ تكريسها في الحاضر والمستقبل.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«ويبدو لنا ـ قبل كلّ شيء ـ أن نتخلّى عن الهالة القدسية، التي نحاول أن نحيط بها هذا التاريخ بكلّ ما فيه من انحرافات وأخطاء، لأنّنا لن نحصل على فائدة من دراستنا له بدون ذلك.. بل القضيّة تكون عكسية، لأنّ هذا الأسلوب يؤدّي إلى تقديس الأخطاء. وفي هذا ما فيه من الانحراف عن الغاية التي نسعى إليها، والهدف الذي نهدف إليه».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص ١٧٧

لا يتعاطى السيّد فضل الله مع النصوص التاريخيّة كمؤرّخ، ولا كباحث

تاريخي، بمقدار ما يهمّه فحص هذه النصوص، وإثبات أنّها قريبة من الواقع، وصيانة الذاكرة الاجتماعيّة من تسرّب ما هو خيال أو مُخْتَلَف أو مزوّر، وذلك لأنّه ـ على يقين ـ من أنّ تسرّب هذه الوقائع الدخيلة والمزوّرة إلى الذاكرة الاجتماعيّة ستترك آثاراً سلبية خطيرة على المجتمع، من حيث بنيته المعرفية، ومن حيث تماسك نسيجه الاجتماعي أحياناً.

ولذلك تصدّى السيّد فضل الله إلى تشريح بعض النصوص التاريخية وتفكيكها في محاولة منها لإثارة الوعي بالتاريخ وتحريض الباحثين على دراسة أمثالها.

ومن هذه النصوص التاريخية ما تعلّق بـ:

١ ـ بعثة النبيّ محمد ﷺ، فقد روى المؤرّخون قصصاً عن بعثته تضمّن بعضها إساءة إلى النبيّ وانتقاصاً من قدرته، بل ومن نبوّته.

ومنها ما رواه السنّة والشيعة عن أوّل بعثته، وهو في غار حراء، حيث يجيء المَلَكُ إليه، فيقول: إقرأ، فيقول له النبيّ: ما أنا بقارئ، فيأخذه الملك فيغطه حتى يبلغ منه الجهد ثم يرسله، ثم يرجع ـ بالآي الكريم ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ ﴾ [العلق: ١] إلى خديجة ـ فيقول: زملوني زملوني.. حتى يذهب عنه الروع، فيخبر خديجة بذلك وما خشيه على نفسه، فتبشّره خديجة بأنّ الله لا يخزيه، وتنطلق به إلى ورقة بن نوفل، فيبعث في نفس النبيّ الأمل وأنّه الناموس، وأنّه النبيّ المنتظر..

يعلّق السيّد فضل الله على هذه الرواية فيقول:

«.. والواقع أنّنا لا نعقل أن يبعث الله النبيّ ﷺ وهو أفضل أنبيائه بأفضل رسالاته.. ثمّ يحوجه إلى أن يثبت نبوّته لنفسه ـ لا للآخرين ـ بواسطة خديجة أو ورقة، من دون أن يظهر له البرهان الواضع من مثله تعالى شأنُه..».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص ١٩٦

جاء هذا التعليق في سياق مناقشة تفصيليّة لهذه النصوص وتفكيك الروايات المتعلّقة بواقعة البعثة والأجواء التي أحاطت بها.

ومن مناقشاته الجميلة، تعليقاته على رواية أخرى، تتحدّث عن عودة النبيّ ﷺ إلى خديجة، فتسأله عن الدلائل، فتقول: يا ابن العمّ: أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك، قال: نعم، فجاءه جبرئيل فأعلمها، فقالت: قم فاجلس على فخذي اليسرى، فقام فجلس عليها، فقالت: هل تراه، قال: نعم، قالت: فتحوّل فاقعد على فخذي اليمنى فجلس عليها، فقالت: هل تراه، قال: نعم، فتحسَّرت، فألقت خمارها ورسول الله في حجرها، ثمّ قال: هل تراه، قال: لا، قالت: يا ابن العم أنْ أثبت وأبشر، فوالله إنّه مَلَكٌ وما هو بشيطان! هذه الرواية التي يرويها الطبري وآخرون، رواية هزيلة وساقطة، يهمّ السيّد فضل الله أن لا تتسرَّب إلى ذاكرة الجيل الإسلاميّ، وتجد طريقها إلى ذهنه، لتكون جزءاً من تراثه دون أن يستشعر خطورة هذه المرويّات ومقدار ما تسيء به إلى النبيّ ﷺ.

ومثل هذه الرواية، ما رواه أهل السنّة في التاريخ الحديث، وصحّحه بعضهم، بخصوص ما يعرف بحادثة شقّ الصدر، حيث يتعرّض الرسول ﷺ إلى شقّ صدره من مَلَكَين ينزلان عليه في أكثر من وقت، ليغسلا له قلبه ثم يختما ظهره حتى يجد مسّ الخاتم، في عملية جراحية عنيفة!

كتب السيّد فضل الله في تعليق له على هذه الروايات فيقول:

«تلك هي الألوان التي يرويها المؤرّخون لقصّة مولد البعثة وقد عرضناها عليك لتعرف كيف غزا الارتباك والوضع والاختراع تاريخنا الإسلامي، وكيف يلزمنا الوقوف طويلاً عند ما ينقله من أحاديث وقضايا قبل أن نصدّق منها حرفاً واحداً، ومحاكمة تاريخية

محاكمة دقيقة لنستطيع جلاء مقوّماتنا التاريخية بوضوح واتّزان».

*قضايانا على ضوء الإسلام، ص*١٩٩

٢ـ ومن المسائل التاريخيّة الحرجة التي وضعها تحت مشرط تشريح نقده، واقعة الاعتداء الجسدي على السيدة الزهراء عليها السلام، وهي واقعة مشهورة متداولة في أوساط المسلمين الشيعة، بالرغم من عدم البحث فيها على الأُسس العلميّة المعتمدة في الأوساط العلمية، إنْ على مستوى السند أو على مستوى الدلالة، خشية من ردود الأفعال العنيفة التي قد تصدر من البعض أو يستغلّها البعض في مواجهة العلماء الباحثين.

كان للسيّد فضل الله رأيٌ نقدي في هذه المسألة التاريخية، حيث شكّك في رواية الاعتداء الجسدي على السيّدة الزهراء عليها السلام، مع أنّه لم يشكّك في تفاصيل أخرى مؤسفة وقعت للسيّدة الزهراء عليها السلام، وذلك من قبيل الاعتداء على دارها، ومنعها (فدكاً) التي وقعت موضع النزاع مع السلطة القائمة المتمثّلة في الخليفة الأول الذي ادّعى سماعه قول النبيّ ﷺ في أنّ الأبناء لا يُوَرَّثون.

وقد كان السيّد فضل الله صريحاً في الإفصاح عن رأيه في هذه المسألة، بالرغم من أنّه كان أحد أبرز منظّري الوحدة الإسلامية، إلاّ أنَّه لم يجد بأساً في الإفصاح عن رأيه بخصوص الإساءة إلى السيّدة الزهراء عليها السلام، ولكنّه في الوقت نفسه رأى أنّ الرواية التاريخيّة بخصوص الاعتداء عليها جسدياً، بكسر ضلعها أو إسقاط جنينها، لا تقوى على الثبوت، وأنّها ليست مقنعة لها على المستوى السندي، ولا على المستوى الدلالي.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«وهناك بعض الحوادث التي تعرّضت لها فما لم يتأكّد لنا بشكل قاطع وجازم، كما في مسألة حرق الدار فعلاً، وكسر الضلع وإسقاط

الجنين، ولطم خدّها وضربها.. ونحو ذلك ممّا نُقِل إلينا من خلال روايات يمكن طرح بعض علامات الاستفهام حولها، إمّا من ناحية المتن وإمّا من ناحية السند وشأنها شأن الكثير من الروايات التاريخية. ولذلك فقد أثرنا بعض الاستفهامات كما أثارها بعض علمائنا السابقين (رضوان الله عليهم)، كالشيخ المفيد الذي يظهر منه التشكيك في مسألة إسقاط الجنين، بل في أصل وجوده، وإنْ كنّا لا نوافقه على الثاني، ولكنّنا لم نصل إلى حدّ النفي لهذه الحوادث، كما فعل الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بالنسبة لضربها ولطم خدّها، لأنّ النفي يحتاج إلى دليل، كما أنّ الإتيان يحتاج إلى دليل..».

٣ ـ وفي السياق نفسه، رفض السيّد فضل الله رواية ضرب السيّدة زينب عليها السلام رأسها في مقدَّم المحمل (محمل الناقة)، لأنّها لا تصمد أمام النقاش، كما أنّه لا يرى أن تمرير روايات إلى الذهن الشيعي أمر خاطئ، وهو يسهم في تضليل الرأي العام، وإنْ كانت النوايا حسنة وبدوافع إنسانية نبيلة، فضلاً عن أنّها روايات قد تسيء إلى أبطال كربلاء، وفي مقدّمهم السيّدة زينب عليها السلام، التي عرفت بالقوّة والصمود ورباطة الجأش، فكيف يمكن إلصاق روايات من هذا القبيل بشخصيّتها؟!

يقول السيّد فضل الله:

«المفارقة أنّ الذين يقرأون ذلك على المنابر، مع كلّ محبّتنا لهم، يقرأون أيضاً أنّ زينب عليها السلام وقفت على جسد الحسين عليه السلام، وقالت: أتينا بالنياق مهزولة لا موطئة ولا مرحولة، إذاً، أين المحمل الذي ضربت به رأسها، طالما أنّ النياق ضعيفة هزيلة وغير موطئة، ولا يوجد أي محمل على ظهورها.

ثمّ لا نستطيع أن نوازن بين موقف الضعف هذا لزينب عليها السلام، وبين موقف القوّة أمام ابن زياد، وأمام أهل الكوفة.. لا يمكن لزينب أن تشمِّت بها الأعداء، وزينب أكبر من هذا، وعندما ندرس ما نسب إليها من ضرب رأسها، نرى أنّ الرواية لم تثبت بسند موفَّق، ويكفي في رفضها، ضعفها، لأنّها ـ هذه الرواية ـ لا تنسجم مع طبيعة موقف السيدة زينب عليها السلام، ووصية الحسين عليه السلام، عندما طلب منها ألا تخمش عليه وجهاً، ولا تشقّ عليه جيباً..».

للإنسان والحياة، ص ٢٧٠

إنّ رؤية السيّد فضل الله النقديّة لهذه الرواية وأمثالها تنطلق من نظرة شموليّة للإسلام وأبطاله، ولذلك لا تتعاطى مع الروايات بطريقة التعاطي مع الأشلاء المتناثرة، منفصلة بعضها عن بعض، فيتمّ تمريرها دونما وعي، بل إنّه يعي التاريخ في ضوء طبيعة الأشياء والمناخات السائدة والمعطيات القائمة يومذاك، ومن ثَمّ توظيف هذا التاريخ في التعبئة الاجتماعية والنهوض بالاجتماع الإنساني إلى ما هو أفضل وأرقى.

٤ ـ ويتملّك السيّد فضل الله الأسف على مصادر الحديث الشيعية نفسها، وهي تنقل روايات يُشمّ منها رائحة الإساءة للأئمّة عليهم السلام، دونما وعي وتمرّر إلى الذهن الشيعيّ من غير نقد أو حساب.

ومن تلك الروايات ما نقله المجلسي في (البحار) عن كتاب (الاختصاص) بخصوص حمل الإمام موسى بن جعفر إلى هارون الرشيد، فيدخل عليه الإمام موسى بن جعفر، فيقول الإمام كما في الرواية ـ وهي طويلة ـ: دخلت عليه فسلّمت فلم يردّ السلام ورأيته مغضباً فرمى إليّ بطومار فقال: إقرأه فإذا به كلام قد علم الله عزّ وجلّ براءتي منه، ثم يذكر في الرواية أنّ هذا الطومار

تضمّن قائمة اتّهام الإمام ومن ذلك حمل الأخماس إليه والقول بإمامته عند فريق من الناس وهم شيعة، وأنّه مَن لم يؤمن بإمامته فهو كافر حلال الدم، وغير ذلك.. فيعتذر له الإمام كما في الرواية، وينفي عن نفسه ذلك عدا أنّه تصله الهدايا لأنّ الخمس منع عليهم أهل البيت. ثمّ يستأذن الإمام هارون الرشيد فيقول: إن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لابن عمّه في حديث عن آبائه من النبيّ ﷺ.. فقال: مأذون لك، هاته، فقلت: حدّثني أبي عن جدّي يرفعه إلى النبيّ ﷺ إنّ الرحم إذا مسّت رحماً تحرّكت واضطربت، فإنّ رأيت أن تناولني يدك، فأشار بيده إليَّ، ثم قال: أُدن، فدنوت فصافحني وجذبني إلى نفسه ملياً ثمّ فارقني، وقد دمعت عيناه، فقال لي: اجلس يا موسى، فليس عليك بأس، صدقت وصدق جدّك وصدق النبيّ ﷺ لقد تحرّك دمي واضطربت عروقي وأعلم أنّك لحمي ودمي..

والرواية طويلة جداً، وقد اشتملت مع حوار بينهما في مسائل عديدة.

وما يهمّ السيّد فضل الله هو ما ورد في الرواية من تصوير لشخصية الإمام موسى بن جعفر حيث يبدو ضعيفاً يستلطف هارون الرشيد مرعوباً منه فيكتب السيّد فيقول:

«... إنّنا نريد أن نتساءل عن هذه اللّهجة المرعوبة التي يتحدّث بها الإمام مع هارون الرشيد مثل إجابته له عن أيّة مسألة من هذه المسائل التي كانت من القضايا المثارة منذ تسلّم بني العباس الخلافة في سجال الصراع بين آل علي وآل العباس... ثمّ طريقة الإمام في تقديم حاجاته للرشيد وتواضعه الشديد له، ودعائه له بالبقاء لأبناء عمّه، وأخيراً حديثه بأنّ أعيننا بعد الله ممدودة إلى فضل أمير المؤمنين وعادته.

إنّنا لا نجد في هذا منطق أهل البيت ﷺ ولا نستطيع أن نعتبر التقيّة مبرّراً ما دام الكثير من هذا الكلام لا يخضع لأيّة ضرورة أمنيّة في الموقف..».

تأمّلات في آفاق الإمام موسى الكاظم، السيد محمد حسين فضل الله، ط دار التعارف - بيروت ص٥٦ وما بعدها

ويدعو السيّد فضل الله القيّمين على الخطاب الديني من الخطباء والوعّاظ أن يكفّوا عن تسويق هذه الروايات التي توحي بضعف الأئمّة ﷺ لأغراض عاطفية.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«... فإنّنا ندعو إلى الكفّ عن التحدّث به في الخطاب الديني الذي يوجّهه الخطباء والمتحدّثون إلى الناس، لأنّ ذلك سوف يترك انعكاساً سلبيّاً على الذهنيّة العامّة التي تتأثّر بأمثال هذا المنطق لتعيش صورة الأئمّة في نطاق المأساة لا في نطاق الحركة المعارضة في خطّ التغيير أو الثورة.. وبذلك قد تفقد الثورة شرعيتها من أذهان الناس إذا كان العلماء يعتبرون الشرعية للبعد عن حركة المواجهة عند أيّة بادرة للخطّ بهذا المستوى البسيط..».

تأمّلات في آفاق الإمام موسى الكاظم، ص ٥٧

وفي ملاحظات السيّد فضل الله النقديّة، يؤكّد السيّد على ضرورة الخروج من التناقض في الحديث عن الأئمّة ﷺ فكيف نقدِّم الأئمّة في صورة الأبطال، من مظاهر القوّة والفتوّة والعنفوان من جهة، وكيف نقدِّمهم في صورة المرعوبين من جهة أخرى.

كما يشير إلى خطورة تمرير الأحاديث والروايات التي توحي بالجانب السلبيّ من ضعفٍ ورعب يعيشه الإمام تجاه السّلطة الحاكمة يومذاك، لأنّها ستؤسّس

لحالةٍ عامة في المجتمع، يبدو فيه الناس ضعافاً مأسورين مذعورين أمام سلطة الحاكم وبطشه، متذرّعين بضعف الإمام نفسه واستلطافه الحاكم.

ولذلك يرفض السيّد أيّما رفض التبريرات العلمية ـ وفقاً لبعض المدارس ـ لتمرير هذه الأحاديث والقصص، وبناءً على قواعد علمية من قبل قاعدة التسامح في أدلة السنن من حيث شمولها للقصص التاريخيّة وغيرها، وذلك لأنّه ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى، وهي زاوية خطورة هذه القصص والروايات على البناء الثقافيّ والفكريّ للمجتمع.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«.. وقد يرى بعض الناس أنّ علينا أن نتسامح في قصص السيرة أو التاريخ بشكلٍ عام، كما نتسامح في أدلّة السنن ما لم يترتّب عليه معصية الله في ترك واجب أو فعل حرام، فلا مشكلة من هذه الجهة على صعيد الالتزام الإسلامي..».

وهذا هو الذي أدى إلى التساهل في التدقيق في أحاديث الفضائل والمعاجز ونحوها من الأمور التي تتّصل بالجوانب الشخصيّة للنبيّ أو الإمام، ممّا لا يؤدّي إلى أيّ ضرر في الإسلام.

ولكنّنا نرى أنّ المسألة ليست بهذه السهولة، لأنّها ترتبط بالمفاهيم الإسلامية العامة، فيما هي القيمة الدينية..

وإنّنا نرى أنّ الانحراف في مثل ذلك لا يقلّ خطورة عن الانحراف في الحكم الشرعي، لأنّه يتّصل بالعقيدة فيما هو من أصولها فيما يتّصل ذلك بالفروع».

تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم، ص ١٣

• البحث العقيدي

لعلّ من أكثر المسائل حساسيّة وحراجة هي المسائل العقائدية، التي ينأى معظم العلماء والمفكّرين عن مراجعة ما هو متسالم عليه أو مشهور بينهم أو ممّا هو سائد في الطائفة أو المذهب.

وقد ركّز السيّد فضل الله على مسائل عقيديّة مهمّة، تتّصل بالتوحيد تارة وقد تتّصل بغيرها من تفريعات المسائل تارة أخرى. وهو في غالب الأحوال لم يُفرِد لها بحثاً أو دراسة مستقلة، وإنّما يلامسها في جوابٍ على سؤال، أو في بحث على نحو استطرادي. ولعلّ أهم ما كتبه على نحو مستقلّ في مسائل العقيدة، هو دراسته المقارنة بين الشيخ المفيد وأستاذه الشيخ الصدوق بعنوان (مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد). مضافاً إلى ما كتبه ـ موزّعاً ـ في تفسيره للقرآن الكريم المعروف بـ«من وحي القرآن» على هامش تفسير الآيات المتّصلة والمتعلّقة بالمسائل العقيدية.

وقد وردت معظم تعليقاته وآرائه في سياق نقدي، لأنّه لا يجد لزوماً للإذعان المتوارث تُجاه بعض الاعتقادات، سواء في أصل المسألة أو في الاستدلال عليها.

كما أنّ بعض تعليقاته وآرائه يُصنَّف على المنهج وبعضها يتّصل بالمسألة نفسها أو دليلها.

ولعلّ أبرز ما دعا إليه السيّد فضل الله، في المجال العقيدي، هو ملاحظته النقديّة لمصادر البحث العقيديّ وقيمة هذه المصادر، فحذَّر من أن تتصدَّر مصادر على حساب أخرى، من حقّها أن تكون الأَوْلَى بالتقديم.

ولم يُخفِ السيّد فضل الله لومه العلماء على المبالغة في اعتماد الروايات

في البحث العقيدي، على حساب القرآن الكريم، فضلاً عن اعتمادهم المنهج الفلسفي وفرضه في حالات على القرآن أو محاولة المواءمة بينهما.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«.. نعتقد أنّ على المفسِّر أن يجعل القرآن أمامه، لا أن يكون هو أمام القرآن. علينا أن نأخذ عقيدتنا من القرآن، ولا نُخضع القرآن لعقائدنا.. نحن نُخضِع القرآن لمفاهيمنا في كثير من الأحيان، وكذلك نُخضِعه لحديثٍ هنا ورواية هناك. أنا عندي تحفُّظٌ حول البحث الأصولي القائل إنّ القرآن يمكن أن يُخصَّص بخبر الواحد، لأنّ القرآن أطلق للناس جميعاً، فلا بدّ أن يكون مخصّص القرآن أطلق للناس جميعاً، وإلاّ فالقرآن موجود يدلّ على العموم، وتأتي رواية تهمس في أُذن رجل من البادية، أنّ المراد من القرآن هو كذا، من دون أن تبيّن وتقال للناس، لا يمكن أن يكون هذا تخصيصاً».

العقائد القرآنية، محمد أديب قبيسي، موسوعة الفكر الإسلامي للسيّد فضل الله، طـ ١، دار الملاك/ بيروت/ ٢٠١٢ ص ٧٢

وقد ركّز السيّد فضل الله في معظم ملاحظاته النقديّة في مجال البحث العقيديّ على هذه الناحية، ودعا إلى الكفّ عن محاولة إخضاع القرآن للسنّة أو الفلسفة، ولو من دون قصد أو تعمُّد، لأنّه يعتقد أنّ ذلك يعني تأخير ما حقّه التقديم، كون القرآن الكريم هو المرجع والمصدر الأساس في العقيدة وغير العقيدة.

ولعلَّ من أهم المسائل التي طرحها السيّد فضل الله في ضوء المرجعيّة القرآنيّة في البحث العقيديّ، مسألة شخصيّة النبيّ ﷺ من حيث إنّها شخصيّة بشريّة تلتقي بالضعف البشري، لافتاً أنظار علماء الكلام إلى دراستها والتأمّل فيها للرؤية القرآنيّة أولاً، ثمّ دراستها وفقاً لما ورد في الروايات.

كتب السيّد فضل الله في هذا المجال:

«إنّ النبوّة لا تتنافى مع الضعف البشري الذي قد يعيشه النبيّ ﷺ ويعترف به، فيطلب إلى الله أن يقوّيه بإنسان آخر في أداء مهمّته لا بواسطة تنمية قدراته الذاتيّة.. ممّا يوحي بأنّ الجانب الغيبيّ لا يتدخّل في تضخيم شخصيّة النبيّ على حساب بشريّته العادية، بل تترك المسألة للطبيعة البشريّة لتتكامل بطريقة عادية».

من وحي *القرآن*، *السيّد فضل الله*، دار الملاك، ج١٥/ ١١٠

ويقول في موضع آخر:

«إنّ القرآن لا يريد أن يعطي النبيّ هالة مقدّسة غائمة في مجال التصوّر، بل يريد أن يدفع بالتصوّر إلى أن يتحرّك بشكل طبيعيّ في فهم الشخصيّة من خلال البعد الظاهريّ الذي يكشف عن العمق الداخليّ من خلال الوسائل العاديّة التي يملكها الناس في معرفة العمق من مظاهر السطح.. بعيداً عن الجانب الخفيّ الذي لا يملك الناس الوسيلة لمعرفته.. بحيث لو كان ذلك الجانب موجوداً، لما كان هناك تكليف بالاعتقاد به».

من وحي *القرآن*، ج١٥، ص١٧٦

ويؤكّد ذلك في موضع آخر أيضاً:

«.. وتبقى الرسالة في شخصيّة الرسول لتؤكّد على مبدأ البشرية فيه، فإنّ اتّصاله بالله، وصلته بالسّماء لا تعطيه أيّة خصوصيّة، من خصوصيّات الألوهية، لتكون في ذاتيّة سرّ الألوهية.. بل يبقى في موقع الإنسان الذي يتلقّى الوحي فيما يملكه من روحيّة الرسالة في ذاته، ومن آفاقها الفكريّة في عقله، ومن أخلاقيّتها السامية الرفيعة في

أخلاقه.. وتلك هي خصوصيّة الرسالة، فهي لا تعبّر عن أسرار عميقة غامضة في شخصيّة الرسول، بل تعبِّر عن شخصيّته وشخصيّة الرسالة ليكون التجسيد الحيّ لكل مضمونها الفكري والعمل والروحي، ولتكون هي التعبير الحيّ عن كل صفاته وآفاقه وتطلّعاته.. لتكون هي هذه الوحدة بين الرسالة والرسول..».

من وحي القرآن، ج ١٤، ص ٤٢٨

ويرى السيّد فضل الله أنّ القرآن يؤكّد أنّ الأنبياء بشر وليسوا من جنس الملائكة أو من المخلوقات الغيبيّة الغريبة عن الناس في جنسهم وطبيعتهم وأشكالهم وطاقاتهم، ولذلك تلحقهم ما يلحق البشر من ألم وحزن وضيق وخوف وجوع ومرض وموت وفَنَاء.. وأنّهم لا يتّصفون بأيّ صفةٍ من صفات الألوهيّة، وأنّ قدراتهم قدرات بشرية، إلاّ في حدود التأييد الإلهي في ما يعرف بالمعجزة والكرامة.

ولكن، في الوقت الذي يرى فيه السيّد فضل الله تلك الرؤية ـ وفقاً للمرجعيّة القرآنية ـ فإنّه لا يرى أنّ الشخصيّة البشرية للنبيّ تعني عدم عصمة أو أن يلتقي الباطل في شخصيّته، لأنَّ مقتضى كونه رسولاً يعني أن تكون شخصيته خُلْوَاً من الباطل، في فكره وفي جسده.

كتب السيّد فضل الله في هذا الصدد يقول:

«... فلقد أرسله الله تعالى، لكي يحكم بالحقّ، فإذا كان الحقّ هو أساس رسالته، وإذا كان تغيير الإنسان من الداخل أساس دعوته، فكيف يمكن لإنسان أن يعيش الباطل في عقله ويعيش المعصية في جسده، وهو الذي بدوره يغيّر عقل الإنسان من الباطل إلى الحقّ وسلوك الإنسان من المعصية إلى الطاعة «لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه».

لذلك نقول: إنّ الله سبحانه وتعالى يصوغ أنبياءه صياغة ينفتحون بها على كلّ الحقّ، فلا يأتي الباطل إليهم قيد أُنملة، ويصوغهم على أساس أنّهم يعرفونه معرفة لا يمكن أن يغفلوا معها في سلوكهم البتّة».

الندوة، السيّد فضل الله، دار الملاك، بيروت، ج١، ص٣٦٨ وما بعدها

وفي ضوء هذه الرؤية للمرجعيّة القرآنيّة وموقعها في الدرس الدينيّ والاجتهاد، فسَّر السيّد فضل الله عدداً من الآيات التي تتعلّق بأحوال الأنبياء، كما في عبوس النبيّ محمد ﷺ، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ۝٢ ﴾ [عبس: ١ ـ ٢]، وفي أمنية النبيّ، كما في قوله تعالى:

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۝٥٢ ﴾ [الحج: ٥٢]، وفي قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ۝١٤٣ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وفي قصّة يوسف عليه السلام: كما في قوله تعالى: ﴿ .. وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَٰنَ رَبِّهِۦۚ كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَۚ ۝٢٤ ﴾ [يوسف: ٢٤] وغيرها من الآيات التي تتعلّق بأحوال الأنبياء والرسل، ممّا يتّصل بخواطرهم وشعورهم وغير ذلك، فإنّه ـ أي السيّد فضل الله ـ أصرَّ على تفسير هذه الآيات.

لقد حرص السيّد فضل الله على تفسير هذه الآيات في ما يحتمله ظاهر القرآن الكريم كنصٍّ دينيّ مستقلّ، من دون تأثير الرواية فيه، كمرجع له الأولوية في المرجعية الفكرية.

وفي ضوء هذه الرؤية، توقّف السيّد فضل الله عند مسألة «الولاية التكوينية» التي شاعت في زمنٍ قريب في الخطاب الديني الشيعي، بل تمّ تسريبها للذهن

الشيعي الشعبي، فقد تساءل السيّد فضل الله عن الاعتقاد بها في ضوء المرجعيّة القرآنية، وبالتحديد في صورة الأنبياء والرسل في القرآن الكريم، فكيف يمكن الجمع بين كون النبيّ والإمام قادراً على التصرّف بالكون وتدبيره وإدارته، وبين قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣]؟! وكيف يتمّ التوفيق بين هذا الاعتقاد بهذه المنزلة للأنبياء والأئمّة وبين قوله تعالى:

﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴿٥٠﴾ ﴾ [الأنعام: ٥٠] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٩﴾ ﴾ [الأحقاف: ٩]؟!.

وفي السياق نفسه، توقّف السيّد فضل الله عند مسألة «علم الأنبياء والأئمّة» عموماً وعلمهم بالغيب على نحو الخصوص، وذلك في ضوء المرجعيّة القرآنيّة أيضاً، بعيداً عن التراث الحديثيّ والروائي، الذي ورَّط عدداً كبيراً من العلماء باعتقاد مبالغ فيه بعلم الأنبياء والأئمّة، إلى درجة قيل إنّهم يعلمون ما كان وما يكون، ويعلمون وقت موتهم.

يقول السيّد فضل الله:

«.. نحن نتكلّم استناداً إلى القرآن، فالله أرسل الأنبياء مبشّرين ومنذرين ﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴿٤٨﴾ ﴾ [الأنعام: ٤٨]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٥٦﴾ ﴾ [الفرقان: ٥٦]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾ ﴾ [الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٦].

والله يعلِّم نبيّه ويعلِّم أولياءه من الغيب وما يحتاجونه في نبوّتهم، وليس من الضروريّ أن يعلموا الغيب كلّه، كما يقول السيّد المرتضى، فليس من الضروري أن يعلَم الأنبياء علم الذرّة وعلم الكيمياء وعلم الفيزياء، لأنّها ليست ذات صلة برسالتهم.

أما وجوب أن يكون النبيّ أعلم الأمّة في كلّ شيء ما لا علاقة له بمهمّته الرسالية.. فليس لنا دليل عليه».

الندوة، ج١، ص ٣٦٠

ويتساءل السيّد فضل الله دائماً عن الاعتقادات السائدة والمشهورة حول علم الأئمة والتفاصيل المتعلّقة به، ومدى تطابقها وانسجامها مع القرآن الكريم، وهو يتحدّث عن النبيّ وعن لسانه: ﴿ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ ﴿١٨٨﴾ ﴾ [الأعراف: ١٨٨] وقوله تعالى: ﴿ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ ﴿٢٠﴾ ﴾ [يونس: ٢٠] وقوله: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴿٦٥﴾ ﴾ [النمل: ٦٥]؟!.

إنّ معظم هذه الاعتقادات الشائعة والمشهورة هي خلاصة التراث الحديثي، وقد تسرّب إلى التفاسير القرآنية، فأخذ بعض العلماء والمفسّرين يفسِّرون القرآن في ضوء هذا المرويّ.

ثمّة آراء عديدة ومهمة في البحث العقائدي، تتّصل بتفسير العصمة والشفاعة والبداء، ولكنّنا آثرنا التركيز على الملاحظات النقديّة التي تتّصل بطريقة التفكير وآليات فهم النصّ الديني.

- **البحث الفقهي**

تتميّز شخصيّة السيّد الفقهية ـ كما هي في نواحٍ أخرى ـ بأنّها شخصيّة ناقدة، وذلك لأنّه دائم التفكّر في موضوعات بحثه، ولا يكفّ عن التأمّل فيها، وإنْ كانت مسائل ربما يعتقد البعض أنّها من المتسالم عليها، ولا تثير تساؤلات أو تجتذب

شيئاً من الإشكاليات، فهي ـ أي هذه المسائل ـ عند السيّد محلٌّ للتأمّل والتفكير والفحص والنقد، سواءٌ على مستوى مقدّماتها أو مضامينها.

وهو في هذا الميدان يمتلك قدرة هائلة على التشكيك الإيجابي، دون أن يذعن أو يستسلم لضغوط ما هو شائع أو سائد أو مهيمن.

وهو ـ أي السيد ـ ناقد على مستوى المنهج أو على مستوى التفاصيل وتطبيقات هذا المنهج، إذ لم يُخفِ السيّد امتعاضَه الشديد من شيوع مناهج أو تطبيقات مناهج رأى أنّها أثقلت الفقه تارة وقزّمته تارة أخرى.

على مستوى المنهج يمكن أن نشير إلى عدة ملاحظات نقدية للسيد سجّلها بوضوح وقوة على ما هو سائد ربّما في الأوساط الفقهية، ومن ذلك موقفه من تأثيرات المدرسة الفلسفيّة على الفقه وعلى دراسة الفقه وعمل الفقيه، إذ لم يرَ السيّد مصلحةً في تسرّب الفلسفة إلى عمليّة الاستنباط عموماً وإلى الفكر الأصولي ـ نسبة إلى أصول الفقه ـ بل رأى أنّ هذا التسرّب عكّر الذوق الفقهيّ للكثيرين من الفقهاء، مع أنّ السيّد نفسه لا يرى بأساً في التعمّق في فهم النصّ والدقّة في استحيائه، إلاّ أنه لا يجد مكاناً مكيناً للفلسفة في ميدان الفقه وساحته (المنهج الاستدلالي عند السيد فضل الله، محاضرة ألقاها السيد في «المعهد الشرعي الإسلامي» في بيروت بئر حسن بتاريخ: ٨/ ١١/ ١٩٩٥، نشرت في مجلة المرشد ـ العددان / الثالث والرابع ـ ١٩٩٥/ ١٩٩٦، ص٢٦٥).

وما يعنيه بالتأثير الفلسفي استحواذ المفردات والمقولات الفلسفيّة على أدوات الاستنباط وعمليّاته دون أن يكون ذلك مانعاً من تحليل النصّ وقراءته، بطريقة تستند إلى مقولات معياريّة وقواعد شبه ثابتة.

فإذا كان السيد ينأى بنفسه عن تأثير المنهج الفلسفي على الفقه، فإنَّ ذلك لا يعني أن يرى الفقه مجرد أحكام وفتاوى، فإنَّ صناعة الفقه تقوم على رؤية،

تستند إلى قواعد وأصول، وهو ما يعني بالضرورة أن تكون للسيّد صناعته الفقهيّة الخاصّة وفلسفته التي يستند عليها في التفكير الفقهي.

ولأنَّ للسيد رؤيتَه وفلسفتَه في هذا المجال فإنّه يختلف مع الفقهاء وأحياناً كثيرة في تكييف بعض الأحكام الفقهيّة، ومن ذلك ـ مثلاً ـ موقفه من مسألة وجوب قصد العنوان الذي يؤخذ موضوعاً للحكم، كما في صوم رمضان وصوم القضاء وصوم الكفارة والنذر، إذ لا بدّ ـ من وجهة نظر الفقهاء ـ للمكلّف أن يقصد ما يأتي به من هذه العناوين، ليكون ما يأتي به مصداقاً لما تعلّق به الواجب، ولذلك وجب على من أفطر في شهر رمضان عمداً أن يقصد صوم الكفارة في حال صيامه تكفيراً عن تعمده الإفطار، وذلك تمييزاً بينه وبين الصوم المستحب، وهو ما ينطبق على غيره من أفراد الصوم الأخرى.

وفي هذه المسألة يرى الفقهاء أنّ وجوب قصد العنوان لازم لجهة اختلاف الحقائق، وذلك لأنّ صوم الكفارة وصوم القضاء ليس واحداً، بل هناك طبيعتان، ولذلك اختلفت حقائقهما حيث تكون لصوم الكفارة حقيقة غير حقيقة صوم القضاء، ويدلّ على ذلك ـ من وجهة نظرهم ـ اختلاف الأحكام والآثار لكلٍّ من الصومَين، وهو يكشف عن أنّ الحقائق مختلفة، إذ لو لا اختلاف الأحكام والآثار لَما كان ثمّة اختلاف في الحقائق.

وأما السيد فإنه يُكيّف المسألة بوجه آخر، ذلك لأنّه لا يتعقّل أن يكون لصوم رمضان ولصوم الكفارة وللقضاء حقائق مختلفة، فإنّ الصوم هو الإمساك وكفّ النفس عن المفطّرات المخصوصة، ولذلك لا يرى العرف فرقاً بين الإمساك بهذا العنوان أو الإمساك لعنوانٍ آخر، ولذلك فإنّ الطبيعة واحدة والحقيقة واحدة كذلك.

لكن مع ذلك، فإنّ للسيّد تكييفه الخاص للمسألة وذلك تفسيراً لضرورة

ووجوب قصد العنوان الخاصّ في الصوم، وذلك تمييزاً لصوم الكفارة عن صوم القضاء وغير ذلك، إذ يرى السيد أنّ للصوم أسبابه، ولكلّ فردٍ من هذه الأفراد سبب، وهو ما يعني ضرورة قصد العنوان الخاص به، ففي رمضان يقصد الصائم الصوم في الزمان الخاصّ به، وهو صوم شهر رمضان، وإذا كان تَرْكُ الصوم في ظرفه ـ كما لو أفطر في شهر رمضان ـ فإنّ ذلك سبب من أسباب وجوب القضاء، والأمر ذاته في صوم الكفارة، لأن تعمُّد الإفطار في شهر رمضان سببٌ للصوم وكفارة للتعمد. وعليه فإنّ حقيقة الصوم واحدة، غير أنّ هذه العناوين المتعدّدة، تنتزع من الأسباب التي تعلق الأمر بالصوم بلحاظها، ولا دخل لذلك باختلاف الطبائع والحقائق كما يقول بعض الفقهاء، وليس ثمة ـ عندئذٍ ـ حقائق متعددة للصوم، بقدر ما هناك حقيقة واحدة، وأفراد لهذا الصوم، وذلك بلحاظ القيود والخصوصيّات التي أخذت في جعل الحكم الشرعي، الذي أوجب تعدّد هذه الأحكام وتعدّد هذه الأفراد (بحوث فقهية ـ كتاب الصوم، بحوث غير منشورة / بقلم محمد الحسيني).

وهذا البحث جارٍ في مسألة الغسل الواجب، وأنّه هل هو حقيقة واحدة، أم حقائق متعدّدة، وكذلك في مسألة الوضوء.

وفي سياق الحديث عن ملاحظاته النقديّة على المنهج السائد لدى الفقهاء، نذكِّر بموقفه من النظرة السائدة لدى الفقهاء للنصوص المتعارضة بدواً، ومحاولة إضفائهم علاقة التقييد أو التخصيص عليها في الأعمّ الأغلب، إذ إنّه في الوقت الذي يصحّح فيه مثل هذه العلاقة إلاّ أنه يتحفظ على المبالغة في تطبيق هذه القاعدة، والتعاطي مع الروايات بهذه الروح على نحو التعميم، في وقتٍ قد لا تكون هذه العلاقة بين عددٍ من النصوص المتعارضة صحيحة. ومن ذلك موقف المشهور من مسألة جواز أو عدم جواز زواج أبي المرتضع من أولاد صاحب اللّبن

ولادة ورضاعاً، حيث ورد ذلك في رواياتٍ عن الأئمة المتأخّرين، حيث وردت روايات تنهى عنه عن الإمام الرضا والإمام الجواد والإمام العسكري عليهم السلام، وهي روايات متأخّرة عن حكم عام بالحليّة، فكيف يمكن تخصيص الحكم العام برواياتٍ صدرت عن الأئمّة المتأخرين في مسألة هي من أكثر المسائل ابتلاءً، إذ يرى السيد أنّ تخصيصاً أو تقييداً من هذا القبيل ممّا لا يتقبّله العرف ولا ينسجم مع طريقة العقلاء، فكيف يمكن تعميم هذه العلاقة بين الروايات المتعارضة على هذا النحو.

وعلى أية حال فقد لاحظ السيد على مشهور الفقهاء أنّهم درجوا على الالتزام بالتقييد أو التخصيص في كلّ مورد كان فيه تعارض بين دليلَين أحدهما أخصّ من الآخر، بدعوى أنّ ذلك هو ما يقتضيه التفاهم العرفي في هذا المجال.

وهو ـ أي السيد ـ مع تسليمه بالقاعدة، إلاّ أنه يشكّك في تطبيقات هذه القاعدة، حيث جرى الفقهاء على تطبيقها في موارد لا يلتزم المتفاهم العرفي بذلك.

ويجد المتابع والباحث عدداً من الاعتراضات المهمة، وقد سجّلها السيد على ما درج عليه مشهور الفقهاء أو معظمهم، أُشير إلى واحدة من هذه الموارد، حيث روي في مسألة جواز تأخير إحرام الحاجّ من ميقات الشجرة إلى ميقات الجحفة. روايات مطلقة كما في رواية أبي بصير: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: خصالٌ عابها عليك أهل مكة، قال: **وما هي؟** قلت: قالوا: أحرم من الجحفة ورسول الله صلى الله عليه وآله أحرم من الشجرة، قال: **الجحفة أحد الوقتين فأخذت بأدناهما، وكنت عليلاً**» (الوسائل، باب ٦ من أبواب المواقيت حديث رقم ٤)، وروايات خصَّت ذلك بالمرض والضعف كما رواية أبي بكر الحضرمي، «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **إنّي خرجت بأهلي ماشياً، فلم أهلّ حتى أتيت الجحفة، وقد كنت شاكياً، فجعل أهل المدينة يسألون عني، فيقولون: لقيناه وعليه ثيابه،**

وهم لا يعلمون، وقد رخّص رسول الله ﷺ لمن كان مريضاً أو ضعيفاً أن يحرم من الجحفة». (المرجع السابق نفسه، حديث رقم ٥)، فقد تمسك المشهور بهذه الرواية لاختصاص جواز التأخير في الإحرام إلى الجحفة بحالة المرض والضعف، وبذلك تمّ الجمع ـ عرفاً ـ بين الروايات المطلقة والمعارضة لها، وذلك بتقييد المطلقات بما دلّ على اختصاص الإحرام من الجحفة بالمرض أو الضعف.

غير أنّ للسيد رأياً آخر، وفقاً لرؤيته في الجمع العرفي في مثل هذه المسائل، وتحديداً في هذه المسألة، حيث يأبى العرف ـ من وجهة نظر السيد ـ أن يُقيّد رواية أبي بصير برواية الحضرمي، لأنّ قوله عليه السلام في رواية أبي بصير «**الجحفة أحد الوقتين**» يأبى عن التخصيص عرفاً إذ إنَّ الإمام عليه السلام في جوابه ذكر أمرين اثنين الأول: «**أن الجحفة أحد الوقتين**»، وهو يختلف عما لو قال: «**الجحفة ميقات أيضاً**».

إذ إنَّ الإمام عليه السلام يفيد في كلامه أنّ لأهل المدينة ابتداءً وقتين، والثاني: إنه برَّر تأخيره إحرامه إلى الميقات الأدنى، وهو الجحفة وعدم تأسّيه بالنبي ﷺ لأنّه كان عليلاً فلم يرد أن يشقَّ على نفسه، وإلاّ لتأسّى بجدّه النبي ﷺ، لأنه أحق من أن يتأسّى به. (فقه الحج، تقريراً لأبحاث السيد فضل الله ـ بقلم الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات، ج٢/ ١٤٧ ـ ١٤٨).

ومهما يكن من أمر، فإنّ اعتراض السيّد على مشهور الفقهاء في مقام التقييد والتخصيص للمطلقات والعموم، ليس لجهة اعتراضه على قاعدة تخصيص العام أو تقييد المطلق في حالات تعارض الخاص والعام والمطلق والمقيّد، بل لجهة أنّ ما جرى عليه الفقهاء في تطبيق هذه القاعدة مما يأباه العرف في أحيان كثيرة.

وفي سياق تحفّظ السيّد على ما دأب عليه الفقهاء في مجال تعارض الروايات نشير إلى مورد آخر.

فمن الموارد التي وقع الخلاف فيها ومسألة أثر إحياء الأراضي في الملكية أو الأحقيّة، إذ وردت الروايتان في هذه المسألة على طائفتين:

الأولى: ما دلَّ صريحاً على بقاء ملكيّتها للإمام، وليس للمحيي إلا الحقّ بالانتفاع بها، ودفع الأجرة للإمام. وذلك كما في رواية عمر بن يزيد: «قال: سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمّرها وكرى (وأكرى) أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً؟ قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: **كان أمير المؤمنين** عليه السلام **يقول: من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طقسها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه**». (الوسائل، كتاب الخمس، باب «٤» من أبواب الأنفال، حديث رقم «١٣»).

والثانية: ما دلّ من الروايات على تملّك المحيي للأرض التي أحياها وهذه الروايات على دلالتين:

الأولى: كما في رواية محمد بن مسلم: «**وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروه فهم أحقّ بها وهي لهم**» (الوسائل، باب ١ من أبواب إحياء الموات، حديث رقم ١، ٣، ٤).

والثانية: كما في رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «قال: سُئِلَ وأنا حاضر عن رجل أحيا أرضاً مواتاً فكرى فيها نهراً، وبنى فيها بيوتاً وغرس نخلاً وشجراً، فقال: **هي له وله أجر بيوتها، وعليه فيها العشر**» (الوسائل، كتاب إحياء الأموات، باب ١ حديث رقم ٨)، وهي صريحة في نفي الخراج وثبوت الزكاة (العشر) فيها، على نحوٍ لاحق للإمام عليه السلام فيها بعد افتراض انتقال ملكيتها إليه بالإحياء.

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في مسألة حلّ التعارض بين هاتين الطائفتين من الروايتين بعد افتراض عدم سقوط الطائفة الأولى الدالة على بقاء ملكية الأرض المحياة للإمام، وكان من بين هذه التكييفات ما ذكره الشهيد محمد باقر الصدر بناءً على ما قرَّره نظريّاً في علم الأصول، من قيام النصّ والأظهر في التصرّف في الظاهر، وعليه، فلا يكون الظاهر معارضاً للصريح ولا الأظهر، فلا يقع طرفاً للمعارضة أصلاً، ولذلك قرّر ووفقاً لهذا الوجه سقوط الطائفة الدالّة بالصراحة على بقاء ملكيّة الإمام مع الطائفة الدّالة على ارتفاع ملكية الإمام وتملّك المحيي، وذلك للتعارض، وتنتهي النوبة إلى الروايات الدالّة ـ بظاهرها ـ على ارتفاع ملكيّة وتملّك المحيي وذلك للإطلاق وعدم معارضتها لأيّة طائفة من الطوائف المتقدّمة.

وتنحصر المعارضة ـ في المقام ـ بين الروايات الدالّة صراحة على بقاء ملكيّة الإمام وبين الروايات الدالّة صراحة على ارتفاعها، فتكون الروايات الدالّة بالظهور الإطلاقي على ارتفاع ملكية الإمام بمثابة العام الفوقاني الذي يرجع إليه عند التعارض.

ولكن هذا الوجه وإن كان صحيحاً من وجهة نظر الشهيد الصدر إلاّ أنّه لا يلتزم به لوجود المرجِّح بين الطائفتين المتعارضتين فلا يُصار إلى التساقط. (اقتصادنا، ص٧٠٢ وما بعدها، «وإحياء الموات» تقريراً لأبحاث الشهيد محمد باقر الصدر بقلم إبراهيم الأنصاري، ص٣٨، وما بعدها).

ولكن وبغضّ النظر عن النتيجة التي اختارها الشهيد محمد باقر الصدر، فقد ناقش السيد في النظرية الأصوليّة وتطبيقاتها وذلك لجهة أنّ عالم التعارض عالَمٌ عرفيّ عقلائيّ، ولا نجد العقلاء يفرّقون بين حالات التعارض فيما إذا كان الكلام صريحاً في نفي شيء وكان ثمة كلام آخر صريحاً في إثبات شيء، وكان كلام آخر ظاهراً في نفي ذاك الشيء، فإنّهم يحكمون بوقوع التعارض بين هذه المداليل

بدرجة واحدة، ولا يصار ـ عندهم ـ إلى إثبات التعارض بين الصريح في النفي والصريح في الإثبات وأيلولتهما إلى السّقوط، وبقاء الظاهر بعد ذلك.

وما يذكره الشهيد الصدر في تبرير القاعدة ـ أصولياً ـ لجهة أن العام لا يقع طرفاً في المعارضة بعد تساقط الخاصَّين، وكذلك في المقام، فإن ذلك صحيح إذا كان العام في مقابل الخاص، والأظهر في مقابل الظاهر لأنّهما يتصرّفان في الخاصّ والظاهر، أي تصح القاعدة في حالة الانفراد، ولا تصحّ في أمثال المقام. (كتاب إحياء الموات، بحوث غير منشورة، بقلم محمد الحسيني).

وفي سياق الحديث عن ملاحظات السيّد النقدية على المستوى المنهجي، نشير إلى ما أسماه السيد بمتاهات الاحتمالات التي تشيع في البحث الفقهي/ الأصولي دون أن يبلغ شيئاً حاسماً في الموضوع.

وفي ضوء هذه الملاحظة لاحظ السيّد على مشهور الفقهاء المبالغة في احتمال الخصوصيات لعددٍ كبير من الأحكام وعدم تعميمها إلى موارد أخرى خشية الوقوع في محذور القياس والاستحسان. (الاجتهاد وإمكانيات التجديد في منهج التفكير ـ مقابلة مع السيد فضل الله ـ مجلّة المنطق العدد/ ١١١/ لسنة ١٩٩٥، ص٧٦ وما بعدها). ولذلك استغرب السيّد من الفقهاء القول بوجوب التعدّد في غسل موضع البول ولو بالماء الكثير، على نحوٍ يكفي غسل الموضع منه بقطرتين، ولا يكفي بإبريق مرة واحدة، وذلك بدعوى احتمال الخصوصية. (المرجع السابق نفسه، ص٦٨).

وقد اعتبر السيّد أنّ المبالغة في دعوى وجود أسرار في التشريع قد تضرّ بالعمليّة الاجتهادية وتقزّم الشريعة، وإلاّ فكيف أمكن التعميم ببركة ما يعرف بمناسبات الحكم والموضوع.

مع التذكير بأنّ السيد لا ينفي أن تكون ثمّة أسرار تشريعية خصوصاً في مجال

العبادات المحضة، ولكنّه يرفض تعميم هذه الرؤية على المساحة الفقهية كلّها (المرجع السابق نفسه، ص٦٩). ومن هذا المنطلق دعا التفكير بمسألة اهتمام الشارع (الشريعة) بالمعاملات وسعة هذا التشريع، حيث احتمل أن يكون قد ترك الشارع للناس حريّة التعامل واختراع المعاملات وفقاً لطريقة العقلاء، مع تحديد الخطوط العامة لحركة هذه المعاملات من دون الدخول بالتفاصيل كما هو الشأن العبادي والأخلاقي والتنظيمي العام. (المرجع السابق نفسه ص ٦٩).

وإذا كان السيّد سجّل ملاحظاته النقديّة المنهجيّة، وقد أشرت إلى عيّنات منها من دون توسّعٍ لضرورات بحثيه فإنه سجّل ملاحظاته النقديّة على ما يمكن أن نسمّيه بالتطبيقات الفقهية، وذلك عبر الممارسة اليوميّة للفقهاء، من خلال قراءة النصوص الشرعية ومراجعة الأدلة، وتحديد الوظائف الشرعية، وهي مهمات جديرة بالتأمل وتستأهل الفحص والدراسة، وهو ما يبدو للفقيه ـ أي فقيه ـ ممّا يجعل كل مورد من هذه الموارد محلاً للخلاف والاختلاف.

وفي هذا السياق سجّل السيد ملاحظاته النقدية، وفي مواضع عديدة من أبواب الفقه، نشير إلى عددٍ من التطبيقات:

١ـ فقد سجّل السيد ملاحظة أساسيّة على طريقة الفقهاء في توجيه الروايات والتي تكاد لا تخلو من غرابة، لأنّه بعد عدم تماميّة ما يمنع من التمسّك بمضمونها يتمّ ارتكاب التوجيه بمحامل بعيدة عن طبيعة مضمون الرواية ومورِدها، مع أنّ مقتضى القواعد إمّا الأخذ بالرواية أو طرحها. وهو يرى أنّ هذه الطريقة تربك الفكر الاجتهادي، وقد تجعل فهم النص غير منسجم مع قواعد الفهم العرفي، بل قد يصطدم أحياناً ببديهيّات اللّغة وأسس التخاطب. (حكم الحاجب اللاّصق في الوضوء الغسل، ص٣٣).

ولذلك ردَّ تأويل صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «**في الرجل**

يحلق رأسه ثم يطليه بالحنّاء ثم يتوضأ للصلاة، قال: لا بأس أن يمسح رأسه والحنّاء عليه» (الوسائل، كتاب الطهارة، باب ٣٧ من أبواب الوضوء حديث ٤)، وصحيحة عمر بن يزيد. قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء، قال: **يمسح فوق الحنّاء**» (الوسائل كتاب الطهارة، باب ٣٧ من أبواب الوضوء حديث رقم ٣)، وأنكر على مؤلّف (الوسائل) الحرّ العاملي تفسيره، وذلك بحمل رواية ابن مسلم على إرادة لون الحنّاء، أو إمكانيّة حملها على حصول الضرر بكشفه، وهو حَمْلٌ يرى السيّد أنه غير مبرّر، حيث من الواضح ـ في الرواية ـ أن الحنّاء يمثل جرماً يمنع من وصول الماء إلى البشرة، والصحيحتان حكمتا بجواز المسح عليه، ولاسيّما صحيحة عمر بن يزيد، فإن الفوقيّة واضح في إرادة السماكة المانعة من مماسة الماء للشعر أو البشرة. ولا قرينة تدلّ على وجود ضرر في المقام (حكم الحاجب اللّاصق في الوضوء والغسل، ص٣٥).

٢ـ ولذلك يرفض السيد محاولات التكييف الفقهيّ الاعتباطيّة ـ إنْ صحّ التعبير ـ التي يلجأ إليها بعض الفقهاء لإثبات حكم شرعيّ وتأكيده من وجهة نظرهم.

ففي مسألة مفطرية الغبار ـ مثلاً ـ استدلّ بعض الفقهاء بما رواه سليمان بن جعفر المروزي، «قال: سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمداً أو شمَّ رائحة غليظة أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين، فإنَّ ذلك له مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح» (الوسائل، كتاب الصوم، باب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ـ حديث رقم١).

وقد رجّح السيد الخوئي أن يكون الراوي سليمان بن جعفر المروزي هو سليمان بن حفص لأنّه لا وجود لسليمان بن جعفر بتاتاً، ويحتمل ورود جعفر

للتصحيف الذي يقع كثيراً في الكتابة، مع أنّ الراوي عن ابن حفص هو محمد بن عيسى بن عبيد في هذه الرواية، وهو يروي عن ابن حفص كثيراً، وهو موثوق لجهة وروده في توثيقات (كامل الزيارات). وأما من جهة الدلالة فقد اعتبر السيد الخوئي: «إنّ اشتمال الرواية على بعض ما يثبت فيه إرادة الاستحباب لقرينة قطعيّة خارجيّة لا يستوجب رفع اليد عن ظهور غيره في الوجوب، فالأمر بالكفارة في هذه الرواية محمول على الاستحباب فيما عدا الغبار من المضمضة ونحوها للعلم الخارجي بعد البطلان كما ذكر، أما فيه فيحمل على ظاهره من الوجوب الكاشف عن البطلان، ولا مانع من التفكيك في رواية واحدة بعد قيام القرينة». (مستند العروة الوثقى ـ تقريرات بحث الخوئي، كتاب الصوم، ج١/ ١٤٧).

ولكنَّ للسيد رأياً آخر، إذ يرى أنَّ مثل هذا التفكيك غير مقبول: لرفع اليد عن ظهور فقرة والاحتفاظ بظهور فقرة أخرى من الرواية الواحدة، وذلك لأنّ ظاهر الرواية يأبى ذلك، فإنّ قول الإمام عليه السلام (فإنّ ذلك مفطر) لا يمكن أن يراد منه الاستحباب تارة والوجوب تارة أخرى، وهو تعليل شامل لما تقدَّم كلّه، فكيف يحمل على هذا الوجه مرّة وعلى ذاك الوجه مرة أخرى، وذلك مما لا يمكن لأنه من استعمال اللّفظ في أكثر من معنى، وعليه فإنّه لابدّ من حمله على الإفطار المعنوي في الفقرات كلّها، ولا يمكن ـ عندئذٍ ـ التفكيك بين هذه الفقرة وتلك، وإعطاء كلّ واحدة منها حكماً مختلفاً عن الحكم للأخرى. (كتاب الصوم ـ بحوث غير منشورة ـ بقلم محمد الحسيني).

٣ـ وقد ذكر بعض الفقهاء أن لا دلالة من النصوص على وجوب رمي الجمار في منى، إذ إن عمدة ما سيق على إثبات الوجوب هو ما ورد في المرأة أو الخائف الذي يفيض قبل الفجر من الأمر بالرمي الظاهر في الوجوب كرواية سعيد

الأعرج، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، معنا نساء، قال: **أفضْ بهن بليلٍ ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع ثم أفض بهن حتى تأتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة**». (الوسائل، كتاب الحج، باب ١ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١).

ورأى ـ هذا البعض ـ أن هذه النصوص ـ كما لا يخفى على حدّ تعبيره ـ لا تدلّ على الوجوب، إذ الأمر بها إرشادي إلى ما هو المشروع، وجواز إتيانه باللّيل فهو أمر في مقام بيان الجواز، لأنّه في مورد توهّم الحظر لاحتمال عدم مشروعية الرمي إلّا في يوم النحر. ولذلك ناقش في مجمل الروايات الواردة في باب رمي الجمرات وكذلك نفى الاستدلال بالتأسّي، وذلك لأنّ الاستدلال بالتأسّي على الوجوب فيه ما لا يخفى ـ على حدّ تعبيره ـ لأنّ التأسّي لا يدلّ على أكثر من الرجحان. ولذلك يرى أن لا دلالة لما ذكر ـ من أدلّة ـ على وجوب رمي الجمرات، وقوّى أن يكون ذلك ندبياً، للروايات الدالة على الثواب، ولعدم وقوع السؤال عن حكم تركه بالمرّة عمداً أو نسياناً ممّا يقرِّب أنّه غير لازم وإلاّ تُسأل عن حكم تركه ـ ولعدم كون تركه ممّا يترتّب عليه شيء من كفارة أو غيرها. (المرتقى إلى الفقه الأرقى ـ كتاب الحج ـ تقريراً لأبحاث السيد محمد الروحاني، بقلم السيد عبد الصاحب الحكيم، ج٢/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦).

ويبدو من السيّد تحفّظه على هذه الطريقة في الاستدلال، لأنّ تسالم المسلمين على رمي الجمرات ومنذ عهد رسول الله ﷺ وعهد الأئمة عليهم السلام وعلى اختلاف مذاهب المسلمين، ومن دون أن يُثار تحفّظ تجاه هذا المنسك، يدل على أنّه قد تمّ تلقّي المسلمين له كفعلٍ يجب الإتيان به، وعندئذٍ لا يُصار إلى مناقشة حرفية للنصوص في هذا المجال. (فقه الحج ـ بحوث غير منشورة ـ بقلم محمد الحسيني).

٤ ـ ونظراً لمنهج السيّد في النأي بنفسه عن القراءة الحرفية للنصوص الشرعية،

فقد خرج السيد عن القراءة السائدة والمشهورة لنصوص الرِّدة، وتحديداً في ما يتعلق بتحديد المرتد الفطري، حيث فسَّر مشهور الفقهاء المرتد الفطري بأنّه من تولّد من أبوين مسلمين، إلاّ أنَّ للسيد تفسيراً آخر. حيث يرى أن الرواية: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدَّ عن الإسلام وجحد محمّداً نبوّته وكذّبه، فإنَّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه» لا تعني مجرد الانتساب لأبوين مسلمين، وعليه فإنَّ ما يستفاد من الخبر (الرواية) وخصوصاً من لفظ (بين مسلمين) عدم كفاية التولّد بين مسلمين في صدق عنوان المرتد الفطري، بل لابدّ معه من أن ينشأ الشخص في كنفهما ويتربّى منذ طفولته في مجتمع مسلم ويمارس حياته ضمنه منسجماً معه في عاداته وتقاليده. (فقه المواريث والفرائض ـ تقريراً لأبحاث السيد فضل الله بقلم خنجر حميّة، ج١/ ٢٧٠ وما بعدها). وبذلك يتجاوز السيد معطيات القراءة الحرفيّة لهذا الدليل، وإن كنت أعتقد أنّ القراءة الحرفية للنصّ المشار إليه يفترض أن لا تبتعد عن تفسير السيّد، لأنّ التعبير بـ (بين مسلمين) يدلّ على النشأة والعيش في ظلّ أبوين مسلمين، وفي بيئة مسلمة، يتغذّى فيها الوليد من المجتمع المسلم مفاهيمه وقيمه وأخلاقه ويتشرّب بها، ولا يكفي الانتساب لهذين الأبوين، لأنّ تعبير (بين مسلمين) يدلّ على ذلك من حيث التركيب وصياغة الجملة كلها.

ولكن، قد يكون السيد حرفياً ـ إذا جاز التعبير ـ إذا اقتضى الأمر التوقّف عند القيود اللّفظية والحالية للنص، وهو ما قد يلاحظه الباحث عند السيّد في موقفه تجاه الروايات بالإحرام من مكانٍ ما ولو قبل الميقات بالنذر، ذلك أنّ هذه الروايات جُعلت دليلاً من قِبَل بعض الفقهاء أو مشهورهم ـ ربما ـ على جواز النذر من غير الميقات، وتمّ التخلّص بهذه الروايات من إشكالية عدم الإحرام من الميقات المحدّد في روايات المواقيت، ولذلك جاز للحاج ـ من وجهة نظرهم ـ أن ينذر الإحرام من مطار جدّة ـ مثلاً ـ أو الطائرة، وعدم الرجوع إلى

الميقات مثل الجحفة، مع أن جدّة تقع دون الميقات إلى مكّة.

وقد تحفّظ السيد على هذا الموقف الفقهي بلحاظ أنّ واقع حال الحاج زمن صدور الروايات يختلف عن واقع حال الحاج اليوم، وذلك أن ما ورد في رواية الحلبي: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال: **فليحرم من الكوفة، وليفِ لله بما قال**» (الوسائل، كتاب الحج، باب ١٣ من أبواب المواقيت حديث رقم ١). وفي رواية أبي بصير: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: **لو أنَّ عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه ببليَّة، فعافاه من تلك البليَّة، فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم**» (المرجع السابق نفسه.حديث رقم ٣). وفي رواية عليّ ابن أبي حمزة، «قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجلٍ جعل لله عليه أن يحرم من الكوفة؟ قال: **يُحرِم من الكوفة**». (المرجع السابق نفسه، حديث رقم٢)، يدلّ على أنَّ النذر في هذه الروايات كان من باب إلزام الحاج نفسه بأزيد ممّا يُلزِمه به التكليف الأوَّلي، وذلك شكراً لله على ارتفاع بليّةٍ أصابت هذا الإنسان، ولا تشمل حالة النذر بداعي التخفّف وإراحة النفس، وعدم الرجوع إلى ميقات الجحفة فيما لو نزل بمطار جدّة، ولذلك تحفّظ السيد على هذا النذر وتوقّف في القول بصحته، ولذلك فلو كان لم يصحِّح السيّد الإحرام من جدّة ـ لمن نزل مطارها، كما هو رأيه ولذلك لجهة أنّ الإحرام من المواقيت المحدَّدة مختصّة بمن مرّ عليها ـ، فإنه يلزم الحاج من وجهة نظر السيد ـ بعد افتراض عدم صحّة النذر بالإحرام من جدة ـ الرجوع إلى الجحفة والإحرام منها (فقه الحج، تقريراً لأبحاث السيد فضل الله، بقلم الشيخ جهاد فرحات، ج٢/ ١٧٢ وما بعدها).



معالم وملاحظات

يمثّل التراث الذي تركه السيّد محمد حسين فضل الله خزيناً هائلاً من النشاط النقدي، يمتدّ على مساحة واسعة من الحياة العلمية والعملية، ويكشف عن روحٍ نقّادة وفهم واعٍ وعقل راجح، في قراءة كتاب الحياة على حدّ تعبيره، وهو يصفُ الحياة.

وقد لا يجد القارئ نقدات كثيرة للسيّد فضل الله في هذه الدراسة، ولكنّها حاولت جمع ما يمكن جمعه منها، وضمّ بعضها إلى بعض، ومحاولة التعريف بها والإشارة إليها، لتصلح مادة للتغيير، ومنطلقاً لصياغة عقل مسلمٍ ناضج وحصيف.

وربّما يحسن أن نلخّص المعالم الرئيسية لخطاب السيّد فضل الله النقدي وخصائصه العامة، لنجمع به ما تشظّى هنا وهناك على الساحة الواسعة من فنون المعرفة وألوان النشاط.

معالم رئيسة

١ ـ خطاب موضوعي

لعلّ من أهم معالم الخطاب النقدي للسيّد فضل الله أنّه خطاب موضوعي، ينأى بنفسه عن التأثيرات النفسيّة والمزاجيّة، ويعتمد الأُسس العلميّة في ممارسة

النشاط النقدي، والتملّص من قيود العاطفة.

يقول في هذا الصدد:

«... من السهل على أيّ إنسان أن يتّهم الآخرين بأيّ شيء، بكلّ شيء يوحيه خياله، ومن السّهل أيضاً، أن ينكشف الزيف والخداع والتضليل في مثل هذه الاتهامات..».

قضايانا على ضوء الإسلام، ص٢٣٥

فهو في خطابه عموماً عفيف، لا يلجأ إلى وسائل الزيف وأساليب الخداع، لأنّه يعتقد أنّها لا تبني مجتمعاً ولا تقيم حياة.

ويعثر المتابع على عددٍ غير قليل من المواقف النقدية للسيّد فضل الله ممّا يكشف أصالة هذا المَعْلَم في خطابه النقدي وتجذّره فيه.

ولا يكتفي السيّد فضل الله في ممارساته النقدية الالتزام بالمنهج الموضوعي، بل يحاول تأصيله نظرياً والدفاع عنه، كونه صدىً لتعاليم الإسلام وقيمه.

في قضيّة المواجهة مع الفكر المضاد، يتساءل السيّد فضل الله عن مدى مسؤوليّة الباحث أو المفكّر الإسلامي عن تقديم الفكر المضادّ بأمانة ودقّة، فيكتب:

«ربّما تدعو الحاجة إلى عرض الأفكار المضادّة للإسلام أمام الناس من قبل الداعية.. فهل يكون من الضروري أن تحافظ على الموضوعيّة والحياد في ذلك، فنتحدّث عنها كما لو كنّا خارج حلبة الصراع تماماً، كما نتحدّث عن أيّة قضيّة أخرى لا دخل لها بالصراع فندقّق في كلّ مفردات الفكرة وتفصيلاتها لنتناولها بكلّ أمانة ووضوح وهدوء.. أو نكتفي بالعرض البسيط الذي يعطي الآخرين لمحة عنها، ولو بشكلٍ خاطف لأنّنا غير مسؤولين عن الدفاع عنها

من وجهة نظرها، أو إبداء الجوانب الإيجابيّة التي تترك في النفس انطباعاً جيداً عنها.. لأنّنا لسنا دعاة لها لنفعل ذلك، بل ربّما يكون من واجبنا الديني أن لا نفعل ذلك كلّه لئلّا ينخدع البسطاء من المؤمنين في ذلك فيخيَّل إليهم أنّ وجود جانب من الحقّ في عقيدة الآخرين، يوحي أو يثبت أنّهم على الحقّ..

أمّا نحن فنلتقي، في رأينا في الموضوع، بالخطّ الموضوعيّ الذي يحافظ على عرض الفكرة بأمانة وإخلاص انطلاقاً من مبدأَين إسلاميين هما العدل، ومبدأ القوّة..».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٢٠٩ وما بعدها

ويعتقد السيّد فضل الله أنّ مبدأ العدل، مبدأ مطلق، لا يمكن أن يخصّص، حيث أكّد الإسلام على العدل في كلّ شيء، سواء في ذلك الحكم والشهادة والكلمة والعلاقات الزوجية والمالية والاجتماعية وغير ذلك.. في حالة الرضا والغضب.. مع الأولياء والأعداء، لأنّ قوام الحياة على أساس العدالة.

كما أنّ مبدأ القوّة وهو مبدأ إسلامي أيضاً، كما يرى السيّد فضل الله، يفترض أن يكون القوي في مقام الواثق بنفسه، الذي لا يخشى أيّ مظهر إيجابيّ في عقائد الآخرين وأفكارهم.. كما أنّ الموضوعية في عرض أفكار الآخرين ونقدها في هذا الإطار تعبير جليّ عن الأمانة التي دأب عليها المصدر الأوّل عند المسلمين وهو القرآن، الذي ما انفكّ يعرض أفكار خصوم النبيّ والقرآن بأمانة ودقّة، وإن كان ذلك في اتّهام النبيّ ﷺ نفسه والتهويل عليه.

وإذا كان السيّد فضل الله يدعو إلى المنهج الموضوعي في خطابه النقدي تجاه الفكر المضادّ خارج إطار المدرسة الإسلاميّة، فهو يعتمد الخطاب نفسه داخلها، ويتعاطى مع قضاياها بالمنهج ذاته.

٢ ـ خطاب علمي

يحرص السيّد فضل الله في خطابه النقدي أن يكون بلغة علمية وبدوافع علمية، بعيداً عن القبليات والمصادرات، لأنّ التشبّث بها لن يصنع نقداً ولن ينتج موقفاً علمياً.

وهذا الخطاب النقدي المدجّج بأدوات العلم وآليات المعرفة هو الذي جرَّ عليه غضب الحرس القديم أو الغيورين على التراث، أمّا هو فإنّه لا يبالي بالتراث بعنوان أنّه تراث، بل بمقدار ما كان حقيقة وبمقدار صدقه.

يقول السيّد فضل الله:

«لو ثبتت عندنا حقيقة قرآنيّة، وقال الناس كلّهم، إنها خرافة، نقف لنقول إنّها حقيقة.

لكن، علينا أن نوثّق النصوص الدينيّة، هل صدرت عن المعصوم عليه السلام، وكيف صدرت، وما هو مفهومها؟. لا يكفي أن نقول: قال الشيخ المفيد، وقال الشيخ الطوسي، بل علينا أن نناقش الشيخَ المفيد في فهمه، والشيخَ الصدوقَ في فهمه، كما ناقش الشيخُ المفيدُ الشيخَ الصدوقَ في فهمه، وهكذا.

نحن نقول: علينا أن نفهم الإسلام من خلال قناعاتنا وأدواتنا في وسائل الفهم، وأن نفهم روح العصر لنعرف كيف نستطيع أن نحرّك الإسلام في عقول وحياة الناس، من خلال الأساليب التي تنسجم مع الجوّ العام والذهنية العامة».

للإنسان والحياة، ص ٢٤٧

ويقول السيّد فضل الله في موضع آخر:

«أنا لا أتفاعل كثيراً مع كلمة التجديد الديني، لأنّ الدين في عمقه لا

بدّ أن يبقى كما أنزله الله في صفائه، لكن، ربّما علينا أن ندرس الدين من جديد، ولا نكتفي بدراسة الأقدمين، لأنّ الأقدمين كانت لهم ذهنيّاتهم الثقافيّة وتأثيراتهم الفكريّة، وكانت لهم رواسبهم ونقاط ضعفهم..

نحن نحترم الأقدمين، ولكنّهم ليسوا معصومين، كلّ العلماء يصيبون ويخطئون.. والعلماء السابقون كانوا ينقدون مَنْ قبلهم، فلماذا لا يجوز أن ننقد منهجَهم..

وعلينا عندما ندرس القرآن، أن ندرسه دراسة جديدة، ونعرف كيف نفهمه وندرس ما فسَّر به الآخرون القرآن. لكن، ليكن لنا فهمنا للقرآن. فقد نكتشف خطأ في فهمهم أو نكتشف تخلّفاً في بعض الآراء، وليس كبيراً أن يكون بعض الذين يمتلكون العلم الوفير يملكون تخلُّف الذهنية.

علينا فهم القرآن فهماً جديداً، لا أن نعيش عقد الجدة، ولكن أن نعيش استقلالية الفهم، بأن نفهم السنّة النبويّة الشريفة، والسيرة النبوية الشريفة فهماً جديداً، وندقّق بما يأتينا من أحاديث وننقّيها، لأنّ هناك ركاماً من الأكاذيب والموضوعات التي دخلت إلى واقع الناس وأصبحت حقائق..».

للإنسان والحياة، ص ٢٤٦

إنَّ أشدَّ ما كان يهمُّ السيّد فضل الله هو انتشار الصور الزائفة في ذهن الإنسان المسلم، في العقيدة والفقه والتاريخ والتفسير..، فكان حريصاً أن يقدّم صورة نقيّة للمسلم، كما هو الدليل العلمي وأن يكون المسلم على ثقة بما يعتقد وما يؤمن.

وفي هذا السياق ردّ السيّد فضل الله عدداً من الاعتقادات الشائعة وشكّك فيها، لا لمجرّد التشكيك والنقد، بل لأنّه كان خائفاً على المسلم من اعتقاده بقضايا ومسائل لا تجد لها أساساً علمياً متيناً.

٣ـ خطاب جريء

لا أظن أنّ مشروعاً إصلاحياً ما يثبت أمام التحديات ويحقّق ثماره في تجديد ما هو قائم ما لم يكن روّاده على قدر كبير من الجرأة والشجاعة، لأنّه لن يكون بوسعه مقاومة السّائد في المجتمع والمتجذّر فيه، وسيكون مجرّد قفزة في الهواء، أو رغبة وأمنية في النفس.

وربّما يجد المتابع نزعات إصلاحيّة وتحديثيّة لدى كثير من المفكّرين والزعماء والعلماء، تدفعهم إلى التفكير بإصلاح ما تقادم من رؤى وأفكار وعادات وأنماط سلوك، إلاّ أنّهم يعجزون عن تسويق هذه الرؤى الإصلاحيّة والإفصاح عنها، وتظلّ رغباتهم في الإصلاح حبيسة صدورهم.

أمّا السيّد فضل الله فقد كان شجاعاً جسوراً، وجريئاً إلى حدّ التمرّد، للإفصاح عن رؤاه وأفكاره، يتناول ما يعتقد أنّه معيق ومريض وغريب و... بصوتٍ عالٍ وبلغة واضحة صريحة.

ويلاحظ الباحث على السيّد فضل الله في مشروعه النقدي والإصلاحي، أنّه مشروع أصيل متأصّل، وليس طارئاً أو وليد ظروفٍ طارئة، أو حسابات شخصيّة أو نفعيّة، ولا أدلّ على ذلك التناغم الذي يجده المتابع في تراثه وكتاباته وأدبيّاته، قديمه ولاحقه، في حركةٍ نقديّة دؤوبة تستهدف الموضوعات ذاتها في أحيان كثيرة، ممّا يؤكّد صدقيّته في هذا الخيار وانسجام مفاصل مدرسته الفكرية بعضها مع البعض الآخر.

ويبتدئ السيّد فضل الله رحلته النقدية الجريئة بالدائرة الضيّقة التي ينتمي إليها، وهي عالم العلماء ورجال المؤسسة الدينيّة، كونها المنطلق لكلّ نقد ولكلّ إصلاح.

يقول السيّد فضل الله في هذا الصدد:

«نحن نسير في خطّ النبيّ ﷺ من حيث إنّنا نوّاب رسول الله ﷺ فيما نريد لأنفسنا ذلك، وفيما نعمل في خطّ الدعوى إلى الله، فدور العالم الدينيّ هو دور الرسول عن الرّسول، ودور الداعية عن الداعي الأول، ودور الإنسان الذي يتحمّل مسؤوليّة حركة الإسلام في حياته.. وعندما نجعل لأنفسنا هذا الدور علينا أن نتعمّق في مخاطبة أنفسنا به.

ولكن، هل صحيح أنّنا اخترنا هذا الدور؟ وهل صحيح أنّنا نريد أن نقف في خطّ الدعوة إلى الله كما كان رسول الله ﷺ؟

إنّنا هنا، لا بدّ أن نشير.. أنّ موقع العالِم الدينيّ تطوّر في المجتمع، وأصبح الرمز الدينيّ أقصر طريق للحصول على مركز اجتماعي، فحاول البعض أن يعيش هذه الرغبات، تهرُّباً من وضع معيّن، أو تخلّصاً من مشكلة أو تنفيساً عن عقدة، فابتعد عن أن يكون داعية.

ومن الطبيعي أنّ الإنسان عندما يفكّر بهذه الطريقة، فإنّه سوف يوظِّف الإسلام لخدمة مصالحه وأطماعه..».

للإنسان والحياة، ص ٢٤٩

وإذا كان السيّد فضل الله بصدد النهوض بمشروع نقديّ نهضويّ، فإنّه يبتدئ بعالمه الخاص، كونه الركيزة الأولى في المجتمع، وكونه الأداة الفعّالة لهذا المشروع. وبذلك يتجاوز السيّد فضل الله عقدة تبرئة الذات والتملُّص من المسؤولية، وتحميل الغير مسؤولية الإخفاق والفشل، كعادة كثير من الزعماء

ورجال المؤسّسة الدينيّة. وهو في هذا الموقف يفصح عن جرأة وشجاعة فائقتَين، كما يفصح أيضاً عن الإنصاف والعدل في مشروعه النقدي.

وفي سياق هذا النهج يكتب السيّد فضل الله:

«نلاحظ أنّ بعض العاملين للإسلام من فقهاء ووعّاظ وموجّهين يخفون كثيراً من اجتهاداتهم وآرائهم ونظراتهم للواقع خوفاً من العامة الذين لا يوافقون عليها، لاختلافها مع ما ألفوه من فتوى، وما اعتادوه من عمل، وما قد قدّسوه من عقيدة أو واقع.. الأمر الذي أدّى إلى بقاء الانحراف وامتداده، أو اختفاء بعض الفتاوى التي لو انطلقت لوفّرت على المؤمنين كثيراً من الجهد والارتباط في علاقاتهم ومعاملاتهم.. فنحن نعلم أنّ بعض المجتهدين يرون بعض الآراء المتسامحة في هذا الجانب أو ذاك، ولكنّهم إذا جاؤوا إلى مقام الفتوى أحجموا وتحفّظوا وقيّدوا الفتوى بكثير من القيود الاحتياطية الإلزامية.. فإذا فتّشت عن السبب في ذلك وجدت الخوف من العامة مبرّرها الشرعي الذي يحكم الموقف كلّه..».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٢١٧

لقد وزّع السيّد فضل الله خطابه النقدي من حيث تحديد المسؤولية على الدوائر الخاصة والعامة، وربّما زاد في مسؤولية الدائرة الخاصة، كونها تمثّل الموقع الأول لهذه المسؤوليّة، ولذلك غلَّظ من خطابه النقدي تُجاهها في جرأة غير معهودة، كما تقدّم في الحديث عن المؤسّسة الدينيّة.

وفي الإطار نفسه، تصدّى السيّد فضل الله إلى تفكيك عددٍ من الإشكاليات العقيدية والفكرية والفقهية، وكشف عن الخلل الذي يَعْتَوِرها، في دعوةٍ مباشرة منه إلى ضرورة المراجعة تلو المراجعة فيها ولها.

٤ ـ خطاب نقدي بنّاء

وفي الوقت الذي يعلو فيه صوت السيّد فضل الله في نقده الظواهر السلبيّة والمَرَضيّة و... فإنّه يحرص على أن يكون نقده بناءً هادفاً، لأنّه لم يصدر عن روح عدائيّة بقدر ما هو موقف تصحيحيّ للفكر والسلوك وفقاً للموقف الشرعيّ والعقلائي.

كتب السيّد فضل الله، وهو يتحدّث عن طبيعة الاحتفالات الدينيّة في المناسبات الدينية ومدى ارتباطها بالرموز الدينية نفسها وتطابقها مع المحتوى الفكري لهذه الرموز، فضلاً عن القدرة على تسخيرها لصالح التغيير في هذه المجتمعات، فيقول:

> **«... إنّنا لا نقصد من وراء هذه الكلمة الهدم، وإنّما نريد البناء، إنّنا نريد أن نعيش العيد في حاضره بعمق الفكرة التي نأخذها منه، وبوحي المثل التي يهبنا إيّاها.**
>
> **نريد أن تعيشه حياتنا بوعي ـ كما تعيش التجربة الحيّة الناضجة ـ لنستهديَ في ما يوحيه وفي ما يعطيه، فما زلنا بحاجة ماسّة إلى معطيات تاريخنا وأبطالنا ما دام هذا التاريخ وهؤلاء الأبطال المرآة الصافية التي تتمثّل فيها عظمة الإسلام ونقاؤه..**
>
> **وكلمة أخيرة، نوجّهها للقائمين على الحفلات الدينيّة ممّن يعون المرحلة التاريخيّة التي نمرّ بها كمسلمين، إنّنا نريد أن تكون حفلاتنا مدارس تثقيفيّة لشعبنا المسلم، ليعي فيها إسلامه بعمق، لتنقذه من سطحية فهمه لإسلامه ولموقف إسلامه من الحياة..».**

قضايانا على ضوء الإسلام، ص ٢٥٧

ويُعلّق السيّد فضل الله في إشارة رائعة جداً، على أسلوب النبيّ لوط عليه السلام

مع قومه ممّا ذكر في القرآن الكريم فيقول:

«.. لأنّ الهدف من ذلك كلّه أن يحقّق الوصول إلى قناعاتهم بدعوته، وإيمانهم بكلامه، أو إقامة الحجّة عليهم، وليس الهدف أن يفجّر غيظه ضدّهم أو يحقّرهم أو يذلهم انطلاقاً من حالة نفسيّة عصبيّة معقّدة كما يفعل كثير من الدُّعاة الذين يُدخلون مشاعرهم الذاتيّة في مواقفهم العمليّة، فتختلط خطوات الرسالة بنوازع الذات..».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٨٣

ولا أظنّ أنّ منصفاً يدّعي أنّ ثمّة ممارسة نقدية عند السيّد فضل الله لألوان النشاط العملي أو العلمي، صدرت منه بلباسٍ ذاتي وعقدةٍ نفسيّة، وإن كان ثمّة موقف ما ملتبس فإنّه قابل للتأويل يحمل في تفسيره الوجوه.

ويميل السيّد فضل الله في خطابه النقدي إلى النأي عن اللّغة الاتهاميّة المباشرة، كما أنّه يحرص على أن يكون النقد مثمراً، ولذلك يُحذِّر من الوقوع في مصيدة الدوائر الإعلاميّة وبياناتها وإحصاءاتها، التي تمثّل حسابات دوائر سياسيّة أو غير سياسيّة.

٥ ـ وليد التجربة

أزعم أنَّ من أهم ما يختصّ به الخطاب النقدي عند السيّد فضل الله أنّه خطاب تولّد من التجربة، ولم يصدر بعيداً عن المعاناة والعمل والمكابدة، فهو ابن الحركة الإسلاميّة وتيار الوعي، عاش همّ الدعوة إلى الإسلام وهمَّ النهوض بالمجتمع المسلم إلى حالةٍ أقرب ما تكون إلى الرؤية الإسلامية الصافية.

وكتاباه (خطوات على طريق الإسلام) و(الحركة الإسلاميّة ـ هموم وقضايا) شاهد على الوعي النقدي لديه، بهدف الترشيد والتسديد، وبدافع الحرص

والخوف على العاملين للإسلام من أنفسهم ومن غيرهم.

وإذا كان خطابه النقدي يتوزّع على مساحة كبيرة من كتبه وأدبيّاته، فإنَّ الأفضل بين هذه الكتب هو كتاب (خطوات على طريق الإسلام) و(الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا)، وخصوصاً الكتاب الثاني، الذي كتبه في أجواء انتصار الثورة الإسلامية ـ الإيرانية وتَمَدُّد نموذجها إلى البلاد العربية، وما خالط ذلك من ظروف ومعطيات إقليميّة ودوليّة، فكان الأكثر نضجاً وواقعية. ولا أظن أنّ ثمّة كتاباً يضاهيه في مجاله إلى يومنا هذا، وهو في الوقت الذي يُعبّر عن رؤية السيّد وواقعيّته ورجاحة عقله وقوّة قلبه، فإنّه يُعبّر عن قدرته على استشراف المستقبل، ممّا يبدو مع تبدّل صيغ العمل الإسلاميّ وتغيّر قناعات العاملين للإسلام في مجالات عديدة.

وقد جمع السيّد فضل الله بين التجربة التي عاشها، في مناخ العمل للإسلام وفي سبيله، وبين التجارب النبوية، كما وردت في التراث الديني، في عمليّة دؤوبة للجمع بين التجربتَين، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر الذي تتبدَّل فيه المعطيات والظروف، وبين الماضي كونه تجربة الماضين من الأنبياء والأولياء والصالحين، باعتبارهم جزءاً من حركة الرسالة.

ولذلك دأب السيّد فضل الله على الدعوة إلى دراسة التجارب النبويّة، خصوصاً تجربة النبيّ محمد ﷺ، فكتب يقول:

«... وقد يكون من واجب العاملين في سبيل تربية إسلامية رسالية أن يتوفّروا على دراسة التجربة النبوية، بشكل مفصّل دقيق، فإنّ هذا الاتجاه يمنحهم فهماً جديداً للقرآن ويغني ثقافتهم بمادّة غنية بكلّ ألوان الثقافة الإسلامية الممتدّة من أعماق التاريخ إلى آفاق المستقبل».

خطوات على طريق الإسلام، ص ٣٨٨

٦ ـ مشروع متكامل

لم يكن السيّد فضل الله رائد المشروع النقديّ في الخطاب الإسلاميّ التنويري، فقد سبقه عدد من الفقهاء والمفكّرين، كان همّهم الأساس النهوض بالمجتمع المسلم وتجاوز محنته الأخلاقية والفكرية والدينية وما يترشّح عنها من أزمات وأزمات، إلاّ أنّه كان الأكثر حضوراً والأكثر فاعلية.

ربّما يتفرّد السيّد فضل الله بملفٍ كبير في مجال الخطاب النقدي لا يضاهيه خطاب أحد هؤلاء الروّاد، فقد توفّر على نزعة نقديّة سيّالة، تكشف عن عمق شخصيّته العلميّة وسعة أُفق على المستوى المعرفي، فضلاً عن تجربةٍ واسعة في العمل، أهّلته لأن يكون مرجعاً فكريّاً ومرشداً روحياً.

ولذلك لم يقتصر خطابه النقدي على مجال واحد من المجالات، كما هو حال معظم مَن سبقه من الروّاد، بل كانت نزعته النقدية حاضرة في كلّ ما له فيه باع، من فقه وأصول وتفسير قرآن وتاريخ.. علاوة على ما تفرَّد به من تجربته في العمل الإسلامي، الذي عاش في رحابه لأكثر من خمسين سنة، يزداد فيها خبرة ورجاحة عقل وإبداع، فكانت رؤاه النقدية في مجال العمل الإسلاميّ منهاج عمل، سيبقى حاضراً في حياة العاملين للإسلام على مدى الزمن.

معالم وملاحظات

ومن وحي رؤية السيّد فضل الله النقديّة، وفي ضوء ملاحظاته وتعليقاته ونقداته، أُسجّل ملاحظات سريعة سرت في الذهن خواطر وهموماً وانطباعات، وهي بعض زرعه، منه وإليه وعليه، وهو سيّد الحراك النقدي، الذي لا يضيق صدره برأي أو موقف، مهما كان ذلك الرأي شديداً أو جريئاً[1].

---

(١) لي مع السيّد الأستاذ جولات وجولات نقدية من دون أن يتعقَّد، يصل بعضها إلى حدّ المناكفة ليتحمّلني ويتحمّل قساوتي، وقد وجدت فيه الإنسان الرائع الذي لا يضيق بسؤال ولا يتعقَّد من نقد. ولم يكن يعتقد أنّ له مقاماً يمنع الآخرين من التجاوز عليه بالنقد والاعتراض.

١ ـ يلاحظ المتابع أنّ النزعة النقديّة لدى السيّد فضل الله ظاهرة أصيلة في مسيرته ونهجه، وليست طارئة أملتها الظروف والمناسبات، فهو صاحب رؤية ومشروع إصلاحي واسع ومتعدّد الجوانب، ويعتبر الحركة النقديّة جزءاً من هذا المشروع ومقدّمة له. ولذلك تضجُّ كتبه وأدبياته بالنقدات والنقد العميق، وفي حركةٍ دؤوبة صابرة رافقت فصول حياته كلّها.

ويجد المتابع والباحث أنّ معظم آرائه النقديّة التي كانت سبب الثورة عليه من الحرس القديم في المؤسّسة الدينيّة، ينتمي إلى بدايات حياته العلميّة، وهو مسطور في كتبه ومنشوراته وأحاديثه، وهي جزء من مزاجه العلمي وذوقه المعرفي وسليقته وخبرته في العمل، وتجربته في الدعوة إلى الإسلام.

ولكن آراء السيّد فضل الله النقديّة لم تكن موضوعاً للنقاش والردّ والمجابهة من الاتجاه التقليدي، لأنّه كان جزءاً من هذا الاتّجاه نفسه، باعتباره ممثّلاً للمرجع الأعلى يومذاك (السيّد الخوئي) الذي لم يكن على تناقضٍ مع هذه الرؤى وإن لم يكن في وارد الإفصاح عن تأييدها، وعلى أقل التقادير فإنّه لا يجد فيها تهديداً لثابتٍ أو أصل في الدين والمذهب، خصوصاً وأنّ هذه الآراء النقدية لم تكن من الانتشار بحيث تكون مدْعاة للقيل والقال.

ولعلّ تصدّي السيّد فضل الله لموقع المرجعيّة الدينيّة في زمن التصارع عليها، بعد وفاة الرعيل الأول، سبب رئيس في مقاومة الاتجاهات التقليديّة أو المغالية منها، لأنّها تيارات تتصارع على هذا الموقع المرجعي بعنف، وتستخدم أدوات غير نظيفة في غالب الأحيان، ولذلك يضطرّ عدد من المرشحين لموقع المرجعية التخلّي عن آرائهم الإصلاحية، كما حصل مع العديد منهم، ولعلّ أهم شاهد على ذلك، هو سحب الميرزا النائيني لرسالته (تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة) من التداول، وانتهاج سلوكٍ مغايرٍ لما كان عليه إبّان الصراع بين تيار المشروطة

(الدستورية) والمستبدّة في الحوزة العلمية.

السيّد فضل الله لم يفعل ذلك، لأنّه شخصيّة ذات نزعة نقديّة أصيلة ومتأصّلة، ولم يُراعِ الظروف المرتبطة بالموقع المرجعي وفقاً للاعتبارات السائدة التي لا يراها السيّد فضل الله، هذا فضلاً عن المعطى السياسي الذي لم يكن سائداً في حاضر روّاد الحركة النقدية في الوسط الحوزوي، إذ إنّ تداخل المعطى السياسيّ مع الموقع المرجعيّ بعد انتصار الثورة الإسلامية، أضاف عنصراً جديداً في هذه المعادلة.

ما يلاحظه الباحث أنّ السيّد فضل الله لم يراعِ ذلك كلّه، بل إنّه لم يخطّط لحركته النقديّة في ضوء هذه المتغيّرات، فأصبح هدفاً متّفقاً عليه لأطراف لم تجتمع يوماً من الأيام.

ربّما كان التخطيط مهماً للتقليل من الخسائر غير الضروريّة في المعركة من أجل التغيير، مع أنّ ذلك كلّه لا يقلّل من الزخم والتأثير الذي تركته نقدات السيّد فضل الله وملاحظاته النقدية.

٢ ـ تميّز خطاب السيّد فضل الله النقدي بعمق النظر ودقّة في التحليل وصبر في المتابعة والرصد، بحكم خبرته في العمل وتجربته الواسعة في ميدان العمل الديني والسياسي خصوصاً.

ولعلّ كتابيه (خطوات على طريق الإسلام) و(الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا) الأبرز في مكتبة الحركة الإسلاميّة، كونهما يعبّران عن ملف نقديّ واسع لتفاصيل العمل الإسلامي الحركي، مضافاً إلى كتبه الأخرى التي ربّما يكون في مقدّمها كتابه (قضايانا على ضوء الإسلام).

هذا الخطاب النقدي غلب عليه في السنين الأخيرة من حياة السيّد فضل الله الطابع الإعلامي، وبدت نقداته تأخذ طريقها عن طريق الإعلام، الذي يتميّز بخطابٍ مختلفٍ تمام الاختلاف عن لغة الفكر والثقافة، من حيث العرض واللّغة

والنقل أيضاً، فتفوت معه الدقّة في العرض والتعبير العلمي من حيث اللغة.

كما أنّ للأحاديث الإعلاميّة خصوصيّتها من حيث مراعاة المعطيات السياسيّة والاجتماعية السائدة، بما يُقيّده ويفرغه من مضمونه أحياناً أو يجعله صادماً قاسياً.

أظنّ أنّ انشغالات السيّد فضل الله بعد حقبة التسعينيّات، وغلبة الطابع الإعلاميّ، وعزوفه عن الكتابة، كلّف المكتبة الإسلاميّة الحركيّة خسارة كبيرة لا تعوّض، ولا أظنّ أنّ السنين القادمة قادرة على أن تجود بأمثاله.

٣ـ بالمقارنة بين أحاديثه وأدبيّاته ومنشوراته الصادرة في الثمانينيّات وبين ما كان ينتمي إلى النصف الثاني من التسعينيّات، نلاحظ على خطاب السيّد فضل الله النقدي تغليب التحدّي الخارجي على التحدّي الداخلي، فإنّ أحاديثه وتعريضاته ونقداته للمواقع الرسميّة العربيّة والإسلاميّة وأنظمتها في الثمانينيّات كانت شديدة الوطأة، صريحة في الإشارة، يدين سياساتها بوضوح وجرأة بالغة، ويحذّر من خطورة بقائها، ويدعو ـ فيما يدعو ـ إلى الإطاحة بها أحياناً، كونها أنظمة غير شرعيّة، تغلّبت بالقوّة والشراسة، واستندت إلى قوّة الخارج.

ومنذ منتصف التسعينيّات يبدو السيّد فضل الله شديد البأس تُجاه خطر الخارج وتهديداته، على حساب مواقفه النقديّة تجاه الأنظمة الديكتاتورية، ولا أظن أنّ أحداً ينفي مدى التهديد الخارجي في حقبة التسعينيّات، ومنذ حرب الكويت، إلاّ أنّ ذلك لا يعني التقليل من الأخطار الداخلية، التي تتصدّرها هيمنة الأنظمة الفاسدة.

تغليب الخطر الخارجي في خطاب السيّد فضل الله النقدي على حساب الخطر الداخلي، لا يعني غيابه، ولا يعني ـ أيضاً ـ شرعنة وجود هذه الأنظمة، فالموقف عند السيّد فضل الله تُجاه هذه الأنظمة ثابت لم يتبدّل، إلاّ أنّ حضوره في هذا الخطاب من حيث الصراحة والقوّة بات أقل وتراجع لحساب الخطر الخارجي.

٤ ـ عاش السيّد فضل الله في كنف الحركة الإسلاميّة، وانتمى إليها في بدايات عمره، ووقف إلى جانبها طيلة حياته، بل وظلّلها فكريّاً ودينيّاً وسياسيّاً، فهو ابن الحركة الإسلامية بامتياز، دون أن تحبسه في أطرها الخاصة.

وعلى الرغم من الجرأة والصراحة التي تميَّز بها السيّد فضل الله في علاقته بالحركة الإسلاميّة وتخصيص مساحات واسعة من حراكه النقدي لها، فإنّه يشعر بالغيرة على هذه الحركة الإسلامية عموماً، ونموذجها في العمل وفي الفكر، ويشعر الباحث أنّ غيرته على الحركة الإسلامية تدفعه أحياناً للمبالغة بالدفاع عنها ونفي الاتّهامات التي تتوجّه إليها.

وقد يكون حُسن الظنّ بها سبباً عند السيّد فضل الله في هذا الموقف، كما في موقفه من العنف الذي مارسته بعض فصائل الحركة الإسلامية في مصر والجزائر، وشكّك في الروايات التي تنسب هذا العنف للحركة الإسلامية، غير أنّه عاد عن ذلك في فترة لاحقة، خصوصاً بعد تنامي هذا النشاط العنفي.

كما دافع بشدّة عن النظام الإسلاميّ في السودان وعن الاتهامات التي توجّه إليه، وخصوصاً ما يتّصل بالانتهاكات الكبيرة لحقوق الإنسان على أيدي رجال المؤسّسة العسكريّة السودانيّة أو المحسوبين على حزب النظام.

كما دافع ـ أيضاً ـ عن النظام الإسلامي في إيران، وبالتفصيل الشديد أحياناً كثيرة، وفي مواقف عديدة قد لا يكون الدفاع فيها ضرورياً ولازماً من مرجع فكريّ كبير، خصوصاً وأنّه ليس في موقع سياسيّ أو موقع تنفيذي يفرض عليه هذا الموقف، فضلاً عن أنّه غير مسؤول عن تجربة لا تدّعي العصمة، وهو في موقع يكون فيه أقرب ما يكون إلى المرجع الفكري منه إلى السياسي، وإن كان له نشاط فعّال.

ويلاحظ عليه المتابع أنّه أبدى آراء وتعليقات على تصريحات ومواقف مسؤولين إيرانيين ليس من المناسب التعليق عليها والدفاع عنها، كما في

دفاعه ـ من باب المثال ـ عن الرئيس الإيراني ـ أحمدي نجاد ـ في نفيه وقوع المحرقة لليهود.

ويجب التنويه، أنّ غِيرَة السيّد فضل الله لم تقتصر على الشقّ الشيعيّ من الحركة الإسلامية، بل إنّه ساوى بين الاتّجاهين السنّي والشيعي، على خلفيّة حُسن ظنّه بهما أو رعاية لحقوق العاملين في الحركة الإسلامية.

إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّه وفّر للحركة الإسلامية غطاءً يحميها من النقد، ويعصمها من الاتهام، فقد دان جرائم بعض فصائل الإسلاميّين، وبالتحديد (القاعدة) وأخواتها، وإن طالت هذه الجرائم الخصوم التقليديّين له، فكان أول مرجع إسلامي، دان جريمة الاعتداء على بُرجَي نيويورك، وما تلاها من جرائم.

وفّرت الجرأة في شخصية السيّد فضل الله وشجاعته اقتحام مساحات يحظر فيها النقد أو المراجعة أو مجرّد التفكير خارج المألوف، سواء كان ذلك في العقائد السائدة أو الأفكار المألوفة، أو الأنماط التي يدأب على ممارستها المجتمع، ولا يجدون فيها بأساً أو ظاهرة معيقة.

ولعلّ من أهم ما طرحه (المرجعيّة المؤسسة) في التعبير عن الحاجة إلى تنظيم شؤون هذا الموقع وتحييده من المعطيات التي تلامس إصدار القرار فيه، فضلاً عن العديد من شؤون نشاطه، وهو ما طرحه منذ الثمانينيّات.

ومن ذلك ملاحظته النقدية المهمة تجاه المؤسّسات الدينيّة المتنوّعة، والتي وصفها بالمؤسّسات العائليّة، والتي قد تصادرها وتصادر أهدافها وغاياتها في أحيان كثيرة.

ربّما أعاقت الظروف السيّد فضل الله عن التقدّم في هذين الموردين، ومنعته من تكريس فكرة المرجعيّة المؤسسة، وتحويلها إلى صرح مؤسّسي يُعبّر بصدق كامل عن الأفكار التي شكّلت رؤاه ونقداته طيلة سنيِّ عمره المبارك.

فهرس الكتاب



النزعة النقدية عند السيد فضل الله

محمد طاهر الحسيني

يلاحظ المتابعُ أنّ النزعة النقديّة لدى السيّد فضل الله ظاهرةٌ أصيلةٌ في مسيرته ونهجه، وليست طارئةً أملَتها الظروفُ والمناسبات، فهو صاحب رؤية ومشروع إصلاحيٍّ واسع ومتعدّد الجوانب، ويعتبر الحركة النقديّة جزءاً من هذا المشروع ومقدّمة له. ولذلك تضجُّ كتبُه وأدبياتُه بالنقدات والنقد العميق، وفي حركةٍ دؤوبة صابرة رافقت فصول حياته كلّها.

ويجد المتابع والباحث أنّ معظم آرائه النقديّة التي كانت سبب الثورة عليه من الحرس القديم في المؤسّسة الدينيّة، ينتمي إلى بدايات حياته العلميّة، وهو مسطور في كتبه ومنشوراته وأحاديثه، وهي جزء من مزاجه العلمي وذوقه المعرفي وسليقته وخبرته في العمل، وتجربته في الدعوة إلى الإسلام.

